Vergleichende Darstellung

und

Beurteilung der sittlichen Prinzipien

bei

Plato und Kant.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

eingereicht bei der

Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

von

Robert Beyrich.

Görlitz 1889.

Druck der Görlitzer Nachrichten und Anzeiger.

Von Werken, welche auf die folgende Arbeit von Einfluss gewesen sind, habe ich zu nennen:

Zeller: Philosophie der Griechen II, 1.

Strümpell: Die praktische Philosophie der Griechen (die Abschnitte über Sokrates und Plato).

Becker: Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma.

Höfer: Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato.

Steinharts Einleitungen zu den platonischen Dialogen in der deutschen Plato-Ausgabe von H. Müller.

Teichmüller: Die platonische Frage.

Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz.

Zeller: Ueber das Moralprinzip Kants etc. (Abhandlungen der Berliner Akademie 1879).

Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. — Die beiden Grundprobleme der Ethik.



I. Einleitung.

Zu einer klaren Beantwortung der Frage, bis zu welchem Grade es bis jetzt gelungen, oder inwieweit es überhaupt möglich ist, ein bestimmtes philosophisches Problem zu lösen, kann es vielleicht nicht unwesentlich beitragen, wenn man aus der Reihe der Philosophen verschiedene herausgreift und eine eingehende Vergleichung ihrer beiderseitigen Lehren in Bezug auf das betreffende Problem anstellt. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass auch die verschiedenartigsten Beantwortungen philosophischer Fragen doch irgend welche Vergleichungspunkte miteinander haben müssen. Die Fragen bleiben ja dieselben, ebenso wie die Mittel zu ihrer Lösung, und die verschiedenen Philosophen haben nichts gethan, als mit diesen Mitteln immer neue Wege zu finden versucht, um zu einer endgültigen Antwort zu gelangen. Und da dürfte es denn kaum etwas Unterrichtenderes geben, als einmal die Lehren zweier Philosophen genau daraufhin zu prüfen, in welchen Punkten ihre Wege zur Lösung eines bestimmten Problems zusammengehen, und in welchen sie sich trennen. Dabei ist es für den Gewinn, welchen unsere Erkenntnis aus dieser Untersuchung zieht, gleichgültig, ob jenes Zusammengehen ein Zusammengehen im Irrtum oder in der Wahrheit ist.

Wenn ich nun auf den folgenden Seiten versuchen will, eine solche vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien bei Plato und Kant zu liefern, so erfordert wohl die Auswahl dieser beiden Männer und dieses Teiles der Philosophie einige wenige Worte der Rechtfertigung. Erst spät, und nachdem schon kühne Versuche zur Erklärung der Erscheinungen der Aussenwelt vorausgegangen waren, begann mit Sokrates der Mensch die Denkkraft der Vernunft auf sich selbst anzuwenden und über sich selbst und seine Handlungen zu philosophieren. Aber nachdem einmal die Bahn gebrochen war, wurde auch sofort das moralische Problem als das

weitaus wichtigste erkannt, und jeder spätere Philosoph glaubte erst dann den Abschluss seiner Bemühuugen erreicht zu haben, wenn er die Frage beantwortet hatte, was gut und böse sei. Jede Bemühung also, welche, wie die nachstehende Arbeit, es versucht, zur befriedigenden Beantwortung dieser Frage auch nur ein Weniges beizutragen, bedarf einer weiteren Rechtfertigung nicht. Dass aber gerade die Zusammenstellung Platos und Kants von Nutzen sein werde, können wir deshalb hoffen, weil der erstere der Interpret und Vollender der Lehre eben desjenigen Mannes ist, der zuerst die moralischen Eigenschaften des Menschen begrifflich zu erkennen versuchte, und der deshalb mit Recht als der Begründer jeglicher Moralphilosophie betrachtet wird, der zweite dagegen ebenso wie im erkenntnistheoretischen, so auch im ethischen Teile der Philosophie eine vollkommen neue Richtung eingeschlagen hat.

Bevor wir jedoch nun in die Untersuchung selbst eintreten, bedarf es noch einiger Worte zur vollkommenen Aufklärung über die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben.

Unter einem sittlichen Prinzip verstehen wir ganz allgemein im Kantischen Sinne einen Grundsatz, welcher das Kriterium enthält für die Beurteilung einer Handlung als gut oder schlecht, oder der, als Gesetz ausgesprochen, die Richtschnur angiebt für eine Handlungsweise, welche den Anspruch macht, als moralisch gut bezeichnet zu werden. Indem nun Kant einen solchen Grundsatz und zwar zunächst völlig induktiv aus den Thatsachen des gemeinen Bewusstseins abzuleiten sucht, giebt er damit zugleich eine Begründung der Ethik, die, im Prinzip wenigstens, gänzlich absieht von aller transcendentalen Spekulation. Und eine solche Begründung der Moral musste er notwendigerweise zu schaffen suchen. Denn er selbst hatte ja der Vernunft die Befugnis zu solcher Spekulation durch seine „Kritik der reinen Vernunft“ erst entzogen. Wir werden also in unseren folgenden Untersuchungen über Kant diese Ableitung seines Moralprinzips, wie sie vor allen in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und dann im ersten Teil seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ enthalten ist, kurz darzulegen und dann nachzusehen haben, ob wir diese Begründung der Moral als eine befriedigende gelten lassen können oder nicht.

Was nun Plato anbetrifft, so können wir natürlich von einem solchen einfachen, streng formulierten Grundsatz oder Prinzip bei ihm nicht reden, und es ist fraglich, ob sich aus seinen ethischen Aus-

einandersetzungen ohne Zwang ein solches Prinzip wird formulieren lassen. Aber doch werden wir gewisse Grundgedanken, welche die Beantwortung der moralischen Fragen bei ihm ausmachen, aufzeigen, beurteilen und mit den im Kantischen Prinzip ausgedrückten in Vergleichung setzen können. Dabei müssen wir uns jedoch vorher darüber klar werden, welche Art der platonischen Behandlung der moralischen Fragen wir für den vorgesetzten Zweck ausnutzen wollen. Denn gerade in der Ethik lassen sich bei Plato zwei Seiten seiner Lehre deutlich von einander unterscheiden. Es ist erstens die religiösmystische Darstellung der moralischen Vorgänge, welche dieselbe in Mythen kleidet, deren Kernpunkt die Lehre von der Seelenwanderung bildet; dann aber zweitens diejenige Behandlung, in welcher sich der Philosoph durch seine dialektische Methode der Begriffsentwicklung eine deutliche, begriffliche Erkenntniss der ethischen Vorgänge und ihrer Begründung zu verschaffen sucht. Man kann nicht sagen, dass beide Arten der Behandlung doch schliesslich dieselben Resultate lieferten. Vielmehr widersprechen naheliegende Konsequenzen aus den Behauptungen der einen Darstellung vielfach den auf die andere Weise erlangten Ergebnissen. So ist z. B. jene tiefsinnige und grossartige Darstellung der Lehre von der Seelenwanderung am Schlusse der Republik in der That unvereinbar mit dem, was Plato sonst an so vielen Stellen über die moralische Erziehung durch Ausbildung der philosophischen Erkenntnis sagt. Mögen wir jedoch eine tiefere ethische Bedeutung jener uralten Lehre anerkennen oder nicht, so viel ist sicherlich klar, dass diese Seite der Ethik Platos für unseren vorliegenden Zweck nicht zu verwerten ist. Denn alle über die Grenzen der Vernunfterkenntnis hinausgehenden Spekulationen, und eine solche ist doch offenbar jene Lehre, ist ja von der Kantischen Ableitung des Moralprinzips gänzlich ausgeschlossen. Wollen wir also zwischen beiden Philosophen eine Vergleichung in Bezug auf ihre ethischen Grundlehren anstellen, so kann es sich bei Plato für uns nur um die Frage handeln, wie weit der Philosoph in deutlicher, begrifflicher Erkenntnis der ethischen Probleme vorgedrungen, und wie weit es ihm gelungen ist, dieselben durch seine Dialektik zu lösen.

Doch zur Sache!

II. Plato.

Die menschliche Seele zerfällt nach Plato zunächst in zwei gänzlich von einander verschiedene Teile, von denen der eine, der vernünftige, denkende Teil (νοῦς), der andere ganz allgemein der begehrende, unvernünftige ist.

Der vernünftige Teil der Seele ist das eigentliche, unsterbliche Wesen des Menschen, welches aus der Gemeinschaft der Götter nur heruntergestiegen ist in den Kerker des Leibes, und dessen eigentliche Bestimmung es ist, sich aus dieser Erniedrigung wieder emporzuarbeiten zu jenen verlorenen göttlichen Höhen. Der unvernünftige, begehrende Teil der Seele bildet nur das Bindeglied zwischen jenem unsterblichen Teil und dem Leibe und zerfällt, je nachdem er näher der Sinnlichkeit des Leibes oder der denkenden Vernunft verwandt ist, in einen edleren und einen unedleren Teil oder nach den Ausdrücken des Philosophen in den θυμός und die ἐπιθυμία. Nach seinen eigenen Auseinandersetzungen will Plato mit dem letzteren Ausdruck alles aus der Sinnlichkeit oder Körperlichkeit des Menschen unmittelbar hervorgehende Begehren zusammengefasst wissen. Es gehört dahin also ebensogut Hunger und Durst als der Fortpflanzungstrieb und, sobald man das Geld als Bedingung zur Befriedigung dieser Bedürfnisse ansieht, auch die Erwerbssucht. Der θυμός ist zwar auch Begehren, aber er ist, wie schon der Name andeutet, das Streben nach edleren, höheren, achtungswerteren Zielen. Es haben also in diesem Teile der Seele ihren Sitz Mannesmut und Ehrgeiz; dabei aber auch die aus derselben Quelle entspringende Scheu und Furcht vor Schande — kurz alle die Eigenschaften, welche in der natürlichen Ethik des gesunden Menschenverstandes oder der „naturwüchsigen Ethik“, wie Strümpell[1]) sich ausdrückt, zunächst sich Achtung erwerben. Über diesem zwiegespaltenen Seelenteil steht nun die denkende Vernunft, der νοῦς, als herrschende Gewalt, welche bei dem richtigen Seelenzustande das niedere, sinnliche Begehren auf sein

---

[1]) Die praktische Philosophie der Griechen.

richtiges Maass zurückführt und auch den θυμός sich dienstbar macht. Mit grosser psychologischer Klarheit und Anschaulichkeit ist dieses Verhältnis der drei Seelenteile dargestellt in dem berühmten Gleichnis des „Phädrus“, in welchem die menschliche Seele mit einem Wagenlenker und seinem Zweigespann verglichen wird. Der Lenker ist die Vernunft, aber die beiden ungleichen Rosse, von denen das eine, weisse, edle, wohlgestaltete, dem θυμός entspricht, das andere, schwarze, missgestaltete, unbändige, der ἐπιθυμία, machen ihm viel zu schaffen. Mit wilder Gier will das schwarze Ross das weisse und den Lenker zum niedrigen Sinnengenuss mit sich fortreissen. Widerwillig und unter Sträuben folgt das weisse; der Wagenlenker aber reisst in die Zügel und bringt mit Hilfe des edlen Rosses auch das schwarze endlich völlig unter seine Macht, das Gespann auf göttliche Bahnen lenkend.

Wir brauchen uns bei dieser Skizzierung der platonischen Psychologie dadurch nicht irre machen zu lassen, dass der Philosoph durch seine Lehre vom Eros scheinbar noch ein anderes psychologisches Moment einführt. Denn, wenn man die Sache von nah betrachtet, so ist doch der Eros in seinen verschiedenen Gestaltungen nichts anderes als eine Personifizierung eben jener drei verschiedenen Seelenteile selbst. Der Trieb zum niederen Sinnengenuss oder der niedere Eros ist ganz dasselbe wie die ἐπιθυμία; der höhere, zu edlen Thaten begeisternde Eros entspricht dem θυμός, und der philosophische Eros, durch welchen der Mensch zu einem philosophischen, der Erkenntnis gewidmeten Leben befähigt wird, ist nichts anderes als die Vernunft oder der νοῦς selbst.

Dies sind also etwa in kurzer Darstellung die Grundzüge der Psychologie Platos, auf denen sich seine Lehre vom Guten und von der Tugend aufbaut. Bevor wir jedoch nun mit Hilfe dieser Psychologie zuerst zur Bestimmung des objektiv Guten bei Plato oder der Güterlehre, und dann endlich zu der des subjektiv Guten oder der Tugendlehre übergehen, müssen wir noch etwas näher eingehen auf die Frage, wie sich der Philosoph das relative Machtverhältnis jener drei Seelenteile zur Bestimmung der menschlichen Handlungen des näheren dachte. Zwar geht schon aus dem bisher Gesagten hervor, dass der vernünftige Teil der Seele nach Plato der Herrschende sein soll, welchem die beiden anderen lediglich dienstbar sein müssen; aber es ist doch eine sehr wichtige und interessante Frage, die sich Plato sicherlich vorgelegt haben muss, ob nun diese Vernunft auch absolute Herrscherin sei, oder, um vom Bilde loszukommen, ob der Mensch,

wofern nur die richtige Vernunfterkenntnis da ist, auch immer nach dieser Erkenntnis handeln könne und handeln werde. Es leuchtet ein, dass dies übereinkommt mit der vielfach von Plato ventilierten Frage, ob die Tugend lehrbar oder lernbar sei. Denn nur, wenn eben die Vernunft in jedem Falle im stande ist, den Menschen nach ihrer Erkenntnis zu leiten, nur wenn der Mensch zugleich mit der richtigen Erkenntnis auch die Befähigung erhält, die widerstrebenden Neigungen zu unterdrücken und dieser Erkenntnis gemäss zu handeln, nur dann kann man von einer wirklichen Lehrbarkeit der Tugend reden. Dieselbe Frage hängt aber, wenn man näher zusieht, auf das engste zusammen mit der für die Ethik so bedeutungsvollen Frage nach der Willensfreiheit, wenigstens wenn man dieselbe nicht im strengsten philosophischen Sinne fasst. Doch dies bedarf einer näheren Erklärung: Wir können die Frage nach der Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne einfach so formulieren: Ist der Mensch im stande, von verschiedenen möglichen Handlungen die eine oder die andere völlig willkürlich zu wählen, oder gehen Entschluss und That aus den äusseren Umständen im Vereine mit der individuellen Beschaffenheit des Handelnden mit Notwendigkeit hervor? Dass aber diese so formulierte Frage sich mit jener sokratisch-platonischen Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend sehr nahe berührt, ist deutlich. Denn nur, wenn jene Wahlfreiheit wirklich existiert, ist die Tugend lehrbar, d. h. wird die Erkenntnis des Besseren auch das Handeln danach nach sich ziehen. Es scheint nun klar, dass Platos Lehre in Bezug auf die Beantwortung dieser Frage im Laufe der Zeit eine Wandlung erfahren hat. In den Anfangsdialogen, in denen die Person und Lehre des Sokrates noch völlig im Mittelpunkt steht und Plato gewissermassen nur die Gedanken desselben künstlerisch wiedergiebt, um dann allmählich über dieselben hinauszugehen, steht er auch in der Frage über die Lehrbarkeit der Tugend zunächst völlig auf sokratischem Standpunkt. Nach Sokrates aber war jede Tugend ein Wissen und dieselbe deshalb selbstverständlich auch lehr- und lernbar. Es ist ja eine wesentliche Eigentümlichkeit des Sokrates, dass er mit dem richtigen begrifflichen Erkennen auch sofort das Handeln nach dem richtig Erkannten setzt. Wenn nach gehörig angewandter dialektischer Methode von der Vernunft etwas durch deutliche Begriffe als das Bessere erkannt war, so galt die dem entsprechende Handlungsweise dem Sokrates als völlig selbstverständlich, und jeder, der anders handelte, that es eben nur deshalb, weil er jene deutliche

begriffliche Erkenntnis noch nicht hatte. Aber eine solche Erkenntnis kann jedem durch die gehörige Belehrung beigebracht werden; also ist nach Sokrates die Tugend sowohl lehr- als lernbar und von der begrifflichen Erkenntnis des Guten nicht getrennt. Ein eventuelles Übergewicht des begehrenden Teiles im Menschen kommt also bei Sokrates, sobald nur die richtige Erkenntnis da ist, gar nicht mehr in Frage. Wenn wir nun diese Ansicht über die Lehrbarkeit der Tugend als Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit im oben angedeuteten Sinne fassen, so können wir ohne weiteres sagen, dass Sokrates diese Freiheit als etwas völlig Selbstverständliches annahm.

Diese soeben kurz skizzierte sokratische Lehre kennen wir ja aber zumeist aus den Anfangsdialogen des Plato selbst. Alles soeben von Sokrates gesagte gilt also auch von der anfänglichen Ansicht seines Schülers. Aber je mehr er im allgemeinen über die Lehre seines Vorgängers hinausging, desto klarer wurde ihm das Einseitige und Ungenügende jener Gleichsetzung der begrifflichen Erkenntnis mit dem Handeln, der Tugend mit dem Wissen, desto mehr liess er auch den anderen, von der Vernunft unabhängigen Faktoren, welche beim menschlichen Handeln in Betracht kommen, ihr Recht widerfahren. Es ist interessant, diese Wandlung durch Platos Schriften selbst ein wenig zu verfolgen, und wir werden auf diesem Wege auch am besten zu einer genauen Erkenntnis der Ansicht Platos über das Verhältnis der Vernunft zu den übrigen Teilen der Seele gelangen.

Während die kleinen Dialoge, welche allgemein zu den ersten gerechnet werden, wie der Lysis, Charmides, Laches u. s. w., ganz den sokratischen Standpunkt wiedergeben, indem in den meisten von ihnen eine bestimmte Tugend als lediglich von der richtigen Erkenntnis abhängig und als mit dieser richtigen Erkenntnis selbst gegeben aufgezeigt wird, kann man schon im Protagoras wenigstens Zweifel an der vollständigen Lehrbarkeit der Tugend entdecken. Gerade die unbestimmte und unabgeschlossene Behandlung, welche die Tugend bald als ein Ganzes und in der begrifflichen Erkenntnis Beruhendes, bald als eine Mehrheit von verschiedenen Eigenschaften und auf eine Naturanlage begründet auffasst, zeigt, dass der Philosoph sich bei der sokratischen Auffassung nicht mehr ganz beruhigt. Und wie bedeutend erscheint dann nicht die Vertiefung dieser Auffassung im Phädrus und im Symposion! Freilich ist die Darstellung in den beiden genannten Dialogen mehr mythologisch-anschaulich als begrifflich klar unterscheidend. Aber wenn wir die uns darin vor-

geführten Bilder, z. B. das schon oben geschilderte Gleichnis aus dem Phädrus in Begriffe übersetzen, so kommt doch ganz etwas anderes heraus als jene sokratische Fassung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln. Freilich die Vernunft ist auch hier als der göttliche Teil der Seele und somit als Lenkerin der übrigen Teile dargestellt; aber einen wie harten Kampf hat dieselbe hierbei zu kämpfen! und wie oft unterliegt sie in diesem Kampfe! Trotzdem sie das Gute wohl erkennt, ziehen und zerren die bösen Leidenschaften nach der entgegengesetzten Seite und nur allzuoft muss sie trotz ihrer besseren Erkenntnis folgen. Es konnte das Problem des Widerstreits der verschiedenen Triebfedern des menschlichen Handelns nicht klarer und anschaulicher dargestellt werden, als es hier geschieht.

Das auf diese Weise in den beiden obengenannten Dialogen bildlich dargestellte Verhältnis der verschiedenen Teile der Seele wird dann in der „Republik“ in gleicher Weise aber ohne Bild in blossen Begriffen festgestellt. Besonders bezeichnend für die Ansicht Platos ist hier das vierte Buch, wo im zwölften bis siebzehnten Kapitel eine genaue Zerlegung der Seele in die bekannten drei Teile und eine Vergleichung derselben mit den drei Ständen des Staates durchgeführt wird. Hier werden zunächst die beiden einander am meisten entgegengesetzten Teile, d. h. der Hunger, Durst und Liebe fühlende, nach dem Sinnengenusse begehrende Teil und die durch Überlegung ihn zurückhaltende Vernunft einander entgegengestellt. So am deutlichsten in dem Satze[1]): Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ'ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προςαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών· τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον. Zwischen Beide tritt dann wieder als selbständiges Mittelglied der θυμός, die edleren Leidenschaften, wir könnten vielleicht sagen: das edlere Wollen im Menschen; und zwar wird in diesem sehr deutlich ein mehr positives, antreibendes, und ein negatives, retardierendes Element unterschieden. Das erste braust auf bei erlittenem Unrecht und ruht nicht eher, als bis der Gekränkte hinreichende Genugthuung erlangt hat; das zweite erduldet nach verübtem Unrecht alle Strafe. Also — um das Resultat kurz zusammenzufassen — Plato war sich der grossen Bedeutung derjenigen Teile der menschlichen Seele, welche mehr oder weniger der Vernunft ent-

---

[1]) Rep. 439.

gegengesetzt sind, und ihrer Wirksamkeit beim Zustandekommen unserer Handlungen voll und ganz bewusst. Man sieht deutlich, wie nah hier der Übergang lag zu einer tieferen Behandlung der Frage, was denn nun eigentlich beim menschlichen Handeln am letzten Ende den Ausschlag gebe, und ob man sagen könne, dass dem Menschen in jedem einzelnen Falle freistände, ohne vollkommene Nötigung eine bestimmte Handlung, also auch die von der Vernunft vorgeschriebene, zu wählen. Und da muss es uns denn einigermassen Wunder nehmen, dass Plato trotz jener deutlichen Erkenntnis von der bedeutenden wirkenden Kraft der unvernünftigen Seelenteile, es doch immer wieder ebenso deutlich und klar ausspricht, dass die Vernunft, wenn von der gehörigen Erkenntnis erfüllt, nicht nur die Leitung haben solle, sondern in jedem Falle auch haben könne, und auf eine nähere Behandlung der Frage nach der vorhandenen Nötigung nicht eingeht. Schliesst er doch denselben Satz,[1]) in welchem er von dem begeisterten Kampfe desjenigen spricht, der, vom θυμός beseelt, für sein Recht streitet, mit den Worten: . . . καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων, πρὶν ἂν ἢ διαπράξηται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτῷ ἀνακληθεὶς πραϋνθῇ. Noch klarer wird dieser Vorzug und diese unbezweifelte Herrschaft der Vernunft im Sinne Platos, wenn man die Vergleichung der drei Seelenteile mit den drei Ständen seines Staates erwägt. Gerade wie die Weisen absolut herrschen sollen über die Wächter und die Gewerbtreibenden und auch durch die richtige Erziehung zu einer erspriesslichen Herrschaft tüchtig gemacht werden sollen und können, so soll auch der νοῦς herrschen über den θυμός und die ἐπιθυμία und kann auch in jedem Falle durch die Ausbildung seiner begrifflichen Erkenntnis dazu befähigt werden. Wir können also Platos Ansicht über die drei Teile der Seele und ihr Verhältnis zu einander schliesslich in folgenden Worten zusammenfassen: Die drei Teile der Seele, der νοῦς, der θυμός und die ἐπιθυμία, suchen den Menschen nach verschiedenen Seiten hin zum Handeln anzutreiben, und oft stehen die Lockungen der ἐπιθυμία und der Trieb des θυμός in Widerspruch mit den Überlegungen der Vernunft; aber, wofern nur durch den richtigen Unterricht die richtige begriffliche Erkenntnis in der Vernunft geschaffen ist, ist der Mensch auch in jedem Falle im stande, die Herrschaft über jene beiden unedleren Teile auszuüben und den Motiven der Vernunft zu folgen. Es leuchtet ein, dass diese plato-

---

[1]) Rep. 440.

nische Ansicht von dem relativen Verhältnis der drei Teile der Seele zu einander eine grosse Vertiefung der Frage gegenüber der sokratischen Auffassung bezeichnet. Das Zusammenfallen der Handlungsweise mit der begrifflichen Erkenntnis ist schon durchaus nicht mehr so selbstverständlich. Plato kennt die zwingende Macht des nicht von der Vernunft geleiteten Wollens sehr wohl, und nichts kann die psychologische Anschaulichkeit und Klarheit übertreffen, mit der er dieselbe z. B. im Phädrus schildert. Aber er kehrt doch schliesslich immer wieder, wir dürfen sagen mit einer gewissen Inkonsequenz, zu der Auffassung seines Lehrers zurück, und es ist ihm am Ende doch ausser Frage, dass die richtige begriffliche Erkenntnis auch die entsprechende Handlungsweise im Gefolge hat. Die rein theoretische Vernunftthätigkeit des begrifflichen Denkens ist auch hier von dem Willensakt des Entschlusses, die denkende Vernunft noch nicht streng vom Willen unterschieden. Demnach war auch bei Plato eine tiefere Fassung des Problems der Willensfreiheit nicht möglich. Vielmehr nahm derselbe gerade wie Sokrates jene Willensfreiheit, nach welcher es jedem Menschen freisteht, in jedem Augenblick eine bestimmte Handlungsweise zu wählen, als sicher und selbstverständlich an, ohne etwa an einen Widerspruch einer solchen Freiheit mit der Naturnotwendigkeit, d. h. mit der unausbleiblichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, zu denken, ja ohne sich der Bedeutung der letzteren überhaupt recht deutlich bewusst zu werden.

Nachdem wir so die Teile der Seele, durch deren verschiedenartige Wirksamkeit die Handlungsweise des Menschen bestimmt wird, und ihr Verhältnis zu einander im Sinne Platos dargestellt haben, müssen wir uns nun klar zu machen suchen, welche Handlungsweise derselbe jener Psychologie gemäss eine gute nannte, d. h. wir kommen zur Bestimmung des platonischen Begriffs des Guten und der guten Handlung.

Dasjenige, was wir mit dem Worte „gut" bezeichnen, ist so mannigfaltig, der Begriff des Guten so vielseitig, dass wir uns nicht wundern können, wenn wir auch bei Plato die verschiedenartigsten Anwendungen dieses Begriffs, mag er nun durch das Wort καλόν oder ἀγαθόν ausgedrückt sein, finden. Est ist daher keine leichte Aufgabe, den Begriff des moralisch Guten, wie er nach platonischer Lehre etwa festzusetzen wäre, deutlich herauszuheben. Wenn wir jetzt von „gut" im moralischen Sinne sprechen, so sind wir uns sofort bewusst, dass wir damit einen, von jedem anderen relativ Guten *toto genere* verschiedenen Begriff bezeichnen, nämlich die ganz eigentümliche Wert-

schätzung einer bestimmten Handlungsweise oder der Gesinnung, aus welcher dieselbe hervorgeht. Nicht so die Griechen zur Zeit des Sokrates und Plato. Ihnen fehlte noch eine irgendwie deutliche begriffliche Unterscheidung der verschiedenen Gegenstände, Gefühle und Handlungen, die man mit der Bezeichnung ἀγαθόν belegte. Diese Unklarheit wurde nur noch vermehrt durch das unmethodische Philosophieren der Sophisten. Denn anstatt, wie sie hätten thun sollen, den gefühlten Unterschied der mit einem Begriffe bezeichneten Gegenstände zu einer kritischen Untersuchung dieses Begriffs zu verwerten, benutzten sie vielmehr die gleiche Benennung des Begriffs, um die unter demselben gedachten Gegenstände zusammenzuwerfen, so dass sie schliesslich auch das richtige Gefühl in Verwirrung setzten. Es ist nun eben das grosse Verdienst des Sokrates, wie auf eine deutliche Unterscheidung der Begriffe überhaupt, so vor allem auf die Notwendigkeit einer genauen Untersuchung des Begriffs „gut“ hingewiesen zu haben. Aber während wir ihn immer und immer wieder auf die Vielseitigkeit des Begriffs hinweisen sehen, können wir doch eigentlich nicht entdecken, dass er eine ganz deutliche Erkenntnis der eigentümlichen ethischen Wertschätzung, welche mit diesem Begriff bezeichnet wird, gehabt habe. Wenn wir oben auseinandersetzten, dass ihm die Tugend lediglich lehrbare Erkenntnis sei, so können wir hier hinzufügen, dass sie eben Erkenntnis des Guten sei, und zwar — was die Hauptsache ist — Erkenntnis des Guten als des für das Glück des Menschen Zweckmässigsten. Gerade wie ein Handwerker das für die Ausübung seines Handwerks Gute d. h. Nützliche lerne, so könne auch der Mensch das für sein Glück Zweckmässige d. h. das Gute durch die gehörige Aufklärung darüber kennen und ergreifen lernen. Und wenn wir auch zugeben wollen, dass diese beiden Begriffe sich nicht so zu einander verhalten, dass das Gute deshalb gut ist, weil es nützlich ist, sondern dass dasselbe eben, weil es gut ist, auch immer nützlich sein müsse, so leuchtet doch ein, dass durch diese Unterscheidung nicht viel gewonnen ist, und dass die sokratische Ethik weiter nichts ist als ein vielleicht ein wenig veredelter und vertiefter Eudämonismus.

Wie nun Plato, wie wir oben sahen, über die einfache Tugendlehre seines Lehrers hinausgeht durch eine genauere Unterscheidung der die Handlungen des Menschen bestimmenden Seelenkräfte, so vertieft und erweitert er auch die Lehre des Sokrates vom Guten; und zwar können wir deutlich erkennen, dass seine Lehre vom Guten im

engsten Zusammenhange steht mit seiner Lehre von der Seele, die wir oben dargelegt haben. Auch bei ihm nämlich müssen wir ausgehen von der ganz objektiven Bedeutung des „Guten“ als eines Dinges, welches begehrt wird. Je höher oder niedriger nun der Teil des Menschen steht, auf welchen eben jenes als ein Gut bezeichnete Ding wirkt, oder mittelst welches der Mensch dieses Gutes sich bemächtigt, um so höher steht auch dieses Gut an ethischem Werth und der nach demselben strebende Mensch an ethischer Schätzung. Dabei ist aber als charakteristische Eigentümlichkeit zu bemerken, dass auch die niedrigste Bedeutung dieses Begriffs aus der alles zusammenfassenden Sphäre des höchsten Gutes nicht herausfällt. Doch wir müssen dies ins Einzelne näher verfolgen:

Zunächst nennt der Mensch alles das ein Gut, was seine Sinnlichkeit befriedigt. In diesem allergewöhnlichsten Sinne ist also alles ein Gut, was Hunger und Durst stillt, und was den Sinnen schmeichelt; und zwar ist es dies deshalb, weil es Lust erweckt. Das Organ, mit welchem der Mensch derartige Güter sich zu eigen macht, ist der Körper, oder, mit anderen Worten, die aus blossen Empfindungen bestehende Sinnlichkeit. Es leuchtet ein, dass der Begriff „gut“, in diesem Sinne genommen, identisch ist mit dem Begriff „angenehm“; und eine einseitige Betonung dieser Seite führt zur Lustlehre des Aristipp, wobei es dann freilich gleichgültig ist, ob die niedere Lust durch die zurückhaltende Einsicht zu einem verfeinerten, durch Mässigkeit verlängerten, sinnlichen Lebensgenuss geläutert ist. So sehr nun aber auch Plato von einer solchen Lehre entfernt ist, so wenig ist er doch auch geneigt. diese Seite des Begriffs völlig zu vernachlässigen, und unter den Dingen, welche dem höchsten Gut verwandt sind, d. h. welche doch immer noch unter den Begriff des Guten fallen, nimmt die Lust zwar den letzten, aber doch eben immer noch einen Platz ein. Die nächst höhere Stufe in der Reihenfolge der Güter nehmen dann diejenigen ein, welche den θυμός anregen, d. h. also alle, die durch kraftvolles Streben zu erreichen sind. Dahin würden demnach gehören die Ehre und der Ruhm und alle Güter, welche durch Thätigkeit unter den Menschen zu erreichen sind. Zur Erkenntnis und Erwerbung derselben ist zunächst noch keine Denkthätigkeit der Vernunft erforderlich, sondern es genügt dazu eine andere Erkenntnisweise, welche Plato als Mittelglied zwischen die sinnliche Anschauung und die Vernunfterkenntnis der Begriffe und Ideen einschiebt, die δόξα oder die „richtige Meinung“. Dem ent-

spricht es denn, wenn Plato nach der sinnlichen Lust als näher dem höchsten Gut verwandt, Kenntnisse, Künste und richtige Meinungen bezeichnet. — Man erkennt schon aus dem Gesagten deutlich das Charakteristische und Wesentliche der platonischen Lehre vom Guten: dass nämlich die Bedeutung dieses Begriffs allmählich immer mehr von dem Sinnlichen losgelöst wird und in das Reich der Vernunft sich erhebt. So gelangt denn Plato folgerichtig zu der Idee des Guten an sich oder des höchsten Gutes, zu deren Erkenntnis wie zur Erkenntnis aller anderen Ideen die Vernunft dem Menschen innewohnt; diese Idee hat nun, wie alle anderen ebenfalls, zwei gänzlich von einander verschiedene Seiten, die sich streng von einander sondern lassen. Zuerst, in rein logischem, begrifflichen Sinne genommen, ist die Idee des höchsten Gutes der höchste Gattungsbegriff, welcher alle Bedeutungen des Begriffs „gut“ mit umfasst. In diesem Sinne hat also auch die Lust, die blosse angenehme Empfindung, teil am höchsten Gut, mag dieser Anteil auch noch so gering sein, und ebenso alles andere, was man in irgend einer Bedeutung mit dem Worte „gut“ bezeichnet. Andrerseits aber ist die Idee des höchsten Gutes das von allem Nichtsein der Körperwelt befreite, d. h. das von der Bewegung und dem Fluss der Einzeldinge unabhängige Gute an sich. Das Organ, mit welchem der Mensch dieses höchste Gut sich zu eigen machen oder diese Idee anschauen kann, ist natürlich die Vernunft, und der Weg dazu die Philosophie oder die dialektische Methode der Begriffsentwicklung. Der wahre Philosoph also steht auch zugleich an ethischem Wert am höchsten; denn er erkennt und erstrebt das Gute an sich, d. h. um seiner selbst willen. Derselbe hat dann freilich auch in dem Besitze des höchsten Gutes alle anderen Arten von Gütern mit eingeschlossen, und zwar, weil dieselben, um eben noch Güter zu sein, sich dem höchsten Gute unter- und einordnen müssen, so besitzt er sie alle im schönsten und richtigsten Maasse, d. h. in der höchsten Vollkommenheit. — Es ist überaus interessant, wie hier an der Spitze seiner ganzen Philosophie Platos Ethik schliesslich doch wieder in einen, freilich aufs höchste verfeinerten und idealisierten, Eudämonismus übergeht. Wohl kann man sagen, der wahrhafte Philosoph erstrebe nach Plato das höchste Gut nicht deshalb, weil es der Inbegriff aller Güter ist, sondern weil es eben das Gute an sich ist. Aber will man diese Unterscheidung in Platos Auseinandersetzungen finden und die immerhin etwas spitzfindige Ausflucht gelten lassen, so muss man billigerweise auch zeigen,

dass der Philosoph an irgend einer Stelle eine andere als eudämonistische Erklärung dafür giebt, warum denn der Mensch das Gute an sich erstreben solle. Dies aber dürfte kaum möglich sein; und es zeigt sich gerade darin der eudämonistische Kern der Ethik Platos, dass er überall, wo er eine Antwort auf die Frage geben will, weshalb denn der Mensch das Gute an sich erstreben solle, in die naheliegende eudämonistische Erklärung hineinkommt. Nirgends ist dies deutlicher zu erkennen, als wenn er in der Republik zu Anfang die Gerechtigkeit mit grosser Kraft als ein Gut darstellt, das eben um seiner selbst willen erstrebt werden müsse, und dann im neunten Buch die Behauptung, dass Rechtthun besser sei als Unrechtthun, nicht anders begründen kann als mit dem Nachweis, dass der Gerechte glücklicher sein müsse als der Ungerechte. Diese eudämonistische Erklärung geht hier sogar so weit, dass er des Langen und Breiten nachweist, dass der Gerechte ein wahreres Lustgefühl habe als der Ungerechte.

Wollten wir nun übrigens zum Zweck einer Vergleichung mit Kant eine Schlussformel aufstellen als Kriterium einer guten Handlung nach Plato, so könnten wir höchstens folgendermaassen sagen: Eine Handlung hat um so höheren ethischen Wert, je mehr sie zur Verwirklichung des Guten an sich oder des höchsten Gutes beiträgt. Aber es leuchtet ein, dass damit eigentlich nichts gesagt ist; denn in dem Satze ist der Begriff des Guten an sich oder des höchsten Gutes zunächst unverständlich und einer Erklärung bedürftig.

Wenn wir nun übergehen wollten zur näheren Zergliederung und Untersuchung der subjektiven Beschaffenheit, aus welcher in den einzelnen Fällen eine moralische, d. h. der Idee des Guten angemessene Handlungsweise hervorgeht, so würden wir zur Bestimmung der einzelnen Tugenden und ihrer Rangordnung gelangen. Doch gehört diese Untersuchung, obwohl dies Thema von Plato mit grosser Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt ist, nicht mehr notwendig in den Rahmen unserer Arbeit; denn es leitet uns dieselbe schon zur sogenannten angewandten Moral hinüber, während es uns nur darauf ankam, die begründenden Prinzipien der platonischen Ethik darzulegen.

Bevor wir jedoch der im Vorstehenden auseinandergesetzten Lehre die Prinzipien der kantischen Ethik gegenüberstellen, müssen wir von unserem Standpunkt aus einige Worte der Kritik der platonischen Moralbegründung hinzufügen. Was zunächst die Vorfrage der Freiheit des menschlichen Handelns betrifft, so haben wir schon oben genügend darauf hingewiesen, wie wir die platonischen Ansichten

über dieselbe zu beurteilen haben. Wir sahen, dass in dieser Beziehung ein bedeutender Fortschritt im Vergleich zu Sokrates nicht zu verkennen ist; denn Plato kennt sehr wohl den Widerstreit der Motive im Menschen. Aber er kehrt doch schliesslich immer wieder zu der wesentlich sokratischen Ansicht zurück, dass eben die durch die richtige dialektische Methode erlangte vernünftige Einsicht diesen Widerstreit lösen könne, oder dass der Mensch in jedem Falle den Motiven der Vernunft folgen könne und bei richtiger Erkenntnis auch folgen werde. Es hiesse demnach aus falscher Pietät dem grossen Philosophen mehr unterschieben, als er hat und auch füglich haben konnte, wollten wir nicht einfach es als einen Mangel der platonischen Ethik zugestehen, dass das Problem der Willensfreiheit von ihm nicht mit der nötigen Schärfe aufgefasst und klar gelegt ist. Um dies Problem ganz klar und deutlich sich vor Augen zu stellen, muss man den Begriff der Notwendigkeit zunächst in all seiner unerbittlichen Starrheit auffassen und dann denselben auf die Handlungen der Menschen anwenden. Hat man erst die Thatsache, dass jedes Ereignis aus seinen Gründen mit unausbleiblicher Sicherheit folgt, klar erkannt, so erhebt sich von selbst die Frage: Wie reimt sich das im Menschen liegende Bewusstsein der Freiheit und Verantwortlichkeit für seine Handlungen mit diesem unabänderlichen Naturgesetz? Nun ist ja zwar auch für Plato die Welt der Einzeldinge die des Werdens aus Ursache und Wirkung; aber es ist ihm darin alles in schwankendem Fluss, alles hat ebensosehr teil am Nichtsein als am Sein, und eine deutliche Erkenntnis ist, solange man in dieser Welt der Erscheinungen bleibt, nicht möglich. Anstatt also die Begriffe Ursache und Wirkung und Notwendigkeit an den Einzeldingen näher ins Auge zu fassen und so in voller Schärfe festzustellen, flüchtet er, so schnell er kann, in die für ihn allein wahrhafte Seinswelt der Ideen, wo kein Werden, keine Ursache und Wirkung, mithin auch keine Notwendigkeit ist, und wo dann freilich die Freiheit der erkennenden Vernunft mit der Freiheit des Handelns als selbstverständlich zusammenfällt. In den letzten Worten liegt schon die Ansicht angedeutet, welche wir jetzt des Näheren verfolgen wollen, dass der ureigenste, genialste Gedanke Platos, seine Lehre von den Ideen, auch zugleich seine Grenze, wenigstens in der ethischen Philosophie, ist. Denn in der That dürfte man ohne Zwang nachweisen können, dass Platos Ideenlehre, angewandt auf den Begriff des Guten, es ist, welche seine Moralbegründung zu einer im Ganzen so wenig befrie-

digenden macht. Freilich bewundern wir an der platonischen Moralphilosophie den über alle anderen Arten des Guten weit erhabenen Wert, welchen er dem moralisch Guten als dem Guten an sich beilegt. Denn dies ist es doch schliesslich, was seine Auseinandersetzungen über die Idee des Guten an sich oder des höchsten Guten durchdringt. Es spricht sich darin das Bewusstsein aus von dem unvergleichlich hohen Werte des moralisch Guten, welcher sich eben von dem Werte aller übrigen Dinge und Eigenschaften durch ein bestimmtes, dem Bewusstsein unmittelbar gewisses Etwas radikal und *toto genere* unterscheidet. Sehen wir uns aber die Begründung dieses Wertes bei Plato genauer an, so können wir sogleich bemerken, wie seine Ideenlehre ihn daran verhinderte, das Problem ganz deutlich ins Auge zu fassen. Anstatt nämlich auf eine genaue Zergliederung der einzelnen Handlungen und ihrer Motive sich einzulassen und so gleichsam auf empirischen Wege in das Wesen des moralischen Problems einzudringen, analysiert Plato vielmehr den Begriff des Guten und findet da nun zunächst, dass er in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht werde. Diese verschiedenen Seiten des Begriffs werden als „angenehm“, „nützlich“ u. s. w. zusammengefasst in den weitesten Allgemeinbegriff oder der Idee des höchsten Gutes. Diese Idee nun, wenngleich auf die angegebene Weise begrifflich entstanden und erklärt, wird dann andererseits, wie jede Idee, als ewig, unveränderlich und von allem Zusammenhange mit der Körperwelt losgelöst, zum Guten an sich und nimmt in diesem Sinne allerdings jenen von allen andern Bedeutungen des Begriffs „gut“ völlig verschiedenen Wert an. Aber wenn man von dieser metaphysischen Bedeutung der Idee des höchsten Gutes absieht und die Ableitung derselben in der angeführten Stufenleiter der verschiedenen Güter betrachtet, dann verschwindet diese Höhe und Eigenart der Wertschätzung durchaus, und die Idee des Guten an sich ist einfach das höchste Gut, welches im Wesentlichen mit allen anderen Gütern übereinstimmt und dieselben, freilich in aller Vollkommenheit, mit umfasst, das aber doch schliesslich nur darum so hoch geschätzt wird, weil es — die Menschen am glücklichsten macht. So bleibt zwar jene Idee des Guten an sich gewissermassen als metaphysisches Substrat in seiner ruhigen Grösse bestehen; aber eben, weil es abgelöst ist von aller und jeder Verbindung mit der Welt der Einzeldinge, schwebt es als blosses Wort in der Luft, welches man wohl gebrauchen kann, wenn man dem Bewusstsein von der hohen Bedeutung des moralisch

Guten irgend einen Ausdruck geben will, das aber in dieser Welt der Einzeldinge nichts erklärt und deshalb auch zur Darlegung des Wesens einer moralisch guten Handlung völlig unbrauchbar ist. Sehr schön wird diese Kritik bestätigt durch die schon des näheren erörterte Thatsache, dass jeder Versuch Platos, die Frage zu beantworten, weshalb denn nun der Mensch das Gute an sich, um seiner selbst willen, erstreben müsse, am letzten Ende in die Antwort ausläuft, weil dasselbe den Menschen am glücklichsten macht. Und — wenn es erlaubt ist, hier eine allgemeine Bemerkung anzuknüpfen — es konnte dies nicht anders sein, weil Plato ein Grieche war. Alle alten Philosophen gehen in der Begründung der Ethik von dem subjektiven Wohlbefinden aus, und ihre Frage ist eigentlich nicht: Wie handle ich gut? sondern: Wie verschaffe ich mir das höchste Gut? Auch der edelste Stoicismus will doch schliesslich nur die Antwort geben auf die Frage: Wie mache ich es, dass ich am glücklichsten werde?! Plato ist, und dies muss jeden in neuerer Zeit gemachten Versuch, die platonische Ethik mit der christlichen principiell zu vereinen, sofort niederschlagen — im wesentlichen über diesen für die antike Welt charakteristischen Standpunkt nicht hinausgegangen. Zwar wollen wir gern anerkennen, dass sich viele Ansätze zu einer Loslösung von dieser egoistischen Begründung der Moral finden. So z. B. in den begeisterten Lobsprüchen, mit denen er die Idee des Guten an sich erhebt, und in der energischen Betonung des Satzes, man müsse das Gute um seiner selbst willen erstreben, oder in der so ergreifend dargelegten Verallgemeinerung des Eros; aber zu der prinzipiellen Anschauung, wie sie im Christentum herrscht, welche das Wesen einer guten Handlung, ganz abgesehen von allem subjektiven Befinden, in der Beziehung dieser Handlung und der sie bedingenden Gesinnung auf andere Individuen, auf die Mitmenschen sucht, hat er sich nicht erhoben. Seine Begründung der Moral bleibt am letzten Ende eine egoistische.

Noch an einem anderen Punkte, der mit dem soeben erörterten eng zusammenhängt und gerade für den Zweck unserer Arbeit sehr wichtig ist, lässt sich die Unvollkommenheit der platonischen Moralbegründung deutlich machen: In unser Bewusstsein ist die unvergleichliche, von allen anderen Wert- und Rangbestimmungen verschiedene Bedeutung der moralischen Schätzung eines Menschen oder einer Handlung so völlig eingegangen, dass es als eine selbstverständliche Sache gilt, dass hohe Intelligenz, bedeutende Ausbildung

des Verstandes oder der Vernunft oder auch Genialität auf die moralische Schätzung eines Menschen schlechterdings keinen Einfluss ausübt, ja, dass an moralischem Werte der geringer Begabte und Ungebildete den mit hoher Intelligenz und Bildung Ausgestatteten bedeutend übertreffen kann. Will man also diese Wertschätzung begründen, so muss sich diese Begründung doch auf Eigenschaften stützen, die in der ungebildeten Einfalt genau ebenso angetroffen werden können, wie in der gebildeten Genialität, und will man einen Kanon für die Handlungsweise oder ein Prinzip der Sittlichkeit aufstellen, so muss die Erkenntnis desselben doch zum mindesten auf einer so einfachen Vernunftoperation beruhen, dass auch die geringste Intelligenz dieselbe ohne alle Schwierigkeit von selbst machen kann. Sehen wir uns nun daraufhin Platos Moralphilosophie an, so sehen wir, wie sich Alles geradezu umgekehrt verhält. Sokrates hatte das gute Handeln als *eo ipso* gegeben durch die klare begriffliche Erkenntnis gesetzt. Und wenn nun die Vernunftanlage eines Menschen zu ganz klaren begrifflichen Operationen des Denkees nicht ausreicht? So handelt er schlecht, ist die unweigerliche Konsequenz. Und dass Sokrates vor dieser nicht zurückschreckte, sehen wir daran, dass er allen Ernstes behauptet, dass einer, der mit Bewusstsein schlecht handelt, besser ist als einer, der ohne Bewusstsein dasselbe thut. Plato nun vertieft und erweitert die sokratische Methode der Begriffsentwicklung zu seiner Lehre von den Ideen. Das Organ aber zur Erkenntnis der Ideen ist für den Menschen die Vernunft; ja und doch eigentlich auch nicht die Vernunft so schlechthin, sondern die philosophisch gebildete, d. h. durch die dialektische Methode, jene „königliche Kunst“, zu dieser Erkenntnis der Ideen herangebildete Vernunft. Auch die Idee des höchsten Gutes oder des Guten an sich kann man nur mit einer solchen Vernunft erkennen. Also kann auch nur der mit einer solchen Vernunft Begabte in Wahrheit gut handeln. In etwas hat Plato die Schärfe dieser Konsequenz, deren innere Unwahrheit er wohl fühlen mochte, dadurch gemildert, dass er auch die Möglichkeit des guten Handelns nach der sogenannten „richtigen Meinung“ (δόξα) zugiebt. Aber diese Art des Handelns steht doch in seiner Schätzung tief unter der Handlungsweise nach der Erkenntnis der Idee. Jene Schlussfolgerung bleibt also im wesentlichen vollständig bestehen. Nur der wahre Philosoph kann die Idee des Guten an sich oder des höchsten Gutes in ihrer Reinheit erkennen; nur der aber, welcher diese Erkenntnis besitzt und demgemäss handelt, handelt wahrhaft gut; also handelt nur der wahre Philosoph wahrhaft gut.

Dieser eigentümliche Irrweg hat seinen Grund in der Überschätzung der Vernunft und ihres begrifflichen Denkens, die wir bei Plato wie bei Sokrates in gleicher Weise finden. Sokrates fand eben endlich nach den vergeblichen Versuchen der Sophisten die richtige Methode der Begriffsbildung, durch welche die menschliche Vernunft sich allmählich klar wurde über ihre vorher unbewusst ausgeübte Kraft des logischen Denkens, und es war eben kein Wunder, dass er und sein Schüler, gleichsam berauscht von der noch so neuen Entdeckung, diese rein logische Thätigkeit der Vernunft für den allein richtigen und genügenden Weg zur Wahrheit hielten. Und Plato glaubte dadurch diese Wahrheit zu finden, dass er die Begriffsbildung zu immer grösserer Allgemeinheit fortführte. Den allgemeinsten Begriffen oder den Ideen schrieb er dann das einzige, wirklich wahrhafte Sein zu. Geflissentlich verliess er dabei mehr und mehr den Boden der Erfahrung, ohne zu bemerken, dass dadurch seine Begriffe immer mehr und mehr an wirklichem Inhalt verloren und schliesslich zu einer wesenlosen Allgemeinheit sich erhoben, von der nichts bestimmt erkennbar war als nur der Name der Idee, der eben, wenn man ihn fest ins Auge fasst, in nichts zerfliesst. Wir wollen gern zugeben und haben schon oben darauf hingewiesen, dass in dem soeben Gesagten nur eine Seite der Ideenlehre dargelegt ist, und dass in dieser Lehre noch ein ganz anderes Element enthalten ist, welches man erkennt, wenn man die Idee als das wahrhaft Seiende im Gegensatz zu den Erscheinungen fasst. Auch hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass, in diesem Sinne genommen, die Ideenlehre eine gewisse Ähnlichkeit mit der kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hat, welche sich bei diesem Philosophen aus der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit ergiebt. Aber mag wirklich Derartiges, wie es in der That der Fall zu sein scheint, im Bewusstsein Platos gelegen haben, die Art und Weise, wie er die Idee selbst vor seinem Geiste entstehen lässt, ist doch eben jene dialektische Methode der immer grösseren Verallgemeinerung der Begriffe. Sowie er ferner irgend einen Gebrauch von der Ideenlehre zur Erklärung der Vorgänge dieser Erscheinungswelt macht, ist es immer diese Seite der Ideen, welche er dazu verwendet. Sie ist es denn auch, welche, wie wir genugsam nachgewiesen zu haben glauben, durch die klargelegte Vereinigung der einzelnen Güter in der Idee des höchsten Gutes seine Begründung der Moral zu einer wesentlich eudämonistischen, also egoistischen, macht.

III. Kant.

Der Angelpunkt der ganzen Moralphilosophie Kants, ohne welchen auch die Ableitung seines Prinzips der Sittlichkeit nicht zu verstehen ist, ist seine Lehre von der Willensfreiheit. Es dürfte deshalb nicht unangebracht sein, vor der Ableitung dieses Prinzips selbst diese eigentümliche Lehre Kants darzulegen.

Wir mussten im vorigen Teil der Arbeit erkennen, dass Plato, wenn er auch ein viel deutlicheres Bewusstsein von der Schwierigkeit des Problems der Willensfreiheit hatte als sein Lehrer Sokrates, doch sicherlich keine scharf in Begriffen ausgeprägte Kenntnis von der Bedeutung desselben besass. Von einer solchen Unklarheit kann natürlich bei Kant nicht die Rede sein. Er hat das genannte Problem nicht nur in seiner ganzen Schärfe aufgefasst, sondern auch den einzig möglichen Weg zu einer befriedigenden Lösung desselben eingeschlagen. Kants eigene Lehre von den Kategorieen und ihrer Apriorität macht die Schwierigkeit der Frage sofort klar. Die Kategorieen der Kausalität und der Notwendigkeit sind beide notwendig zu jeglicher Erkenntnis der Aussenwelt und zur Bildung jeder sogenannten Erfahrung. Denn die erstere berechtigt uns, bei jeglichem Dinge sofort nach seiner Ursache, aus der es hervorgegangen ist, zu fragen, während wir uns vermöge der zweiten mit völliger Sicherheit überzeugt halten, dass bei vorhandener Ursache die Wirkung als (notwendige) Folge in keinem Falle ausbleiben könne. Beide Kategorieen drücken eigentlich nur denselben Begriff aus; denn Ursache und Wirkung sind eben ohne den Begriff der Notwendigkeit nicht zu denken. Eine Ausnahme von der notwendigen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung ist im Reiche der Erfahrung unmöglich. Denn ein einziger Fall, in welchem eine Ursache nicht die völlig bestimmte, immer gleiche Wirkung hervorbrächte, würde die Begriffe Ursache und Wirkung überhaupt illusorisch machen. Diese Ausnahmslosigkeit,

die durch keine Empirie je völlig bewiesen werden kann, die aber darum nicht minder unumstösslich feststeht, ist es ja eben, welche die Apriorität dieser Begriffe beweist. Wenden wir nun diese Sätze auf die Ethik, d. h. auf den Menschen und seine Handlungsweise an, so ist zunächst in keiner Weise dem Schlusse auszuweichen, dass jede Handlung eines Menschen sich aus empirischen Gründen, die also teils in der Beschaffenheit des Handelnden, teils in den auf ihn einwirkenden Umständen zu suchen sind, mit unausbleiblicher Notwendigkeit ergebe, sich also aus diesen Ursachen, vorausgesetzt, dass man sie genau kennte, mit genau derselben Sicherheit würde voraus berechnen lassen, als irgend ein mechanischer Vorgang in der Natur. Nachdem also Kant die ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der notwendigen Folge von Ursache und Wirkung erwiesen hatte, konnte er auch die Anwendung desselben auf den Menschen und sein Handeln nicht umgehen. Und er hat denn auch den erwähnten Schluss in seiner ganzen Schärfe gezogen und oftmals ausgesprochen; am deutlichsten wohl in der oft citierten Stelle:[1]) „Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassung, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte.“

Freilich fährt er gerade an dieser Stelle, die seine Überzeugung von der Naturnotwendigkeit der menschlichen Handlungen am prägnantesten ausdrückt, auch sogleich fort: — „und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei“.

Wie Kant nun diese letztere Behauptung begründet, bedarf einer näheren Auseinandersetzung; und zwar ist der Schlüssel zu seiner Freiheitslehre ebenfalls in seiner Erkenntnistheorie zu suchen. Indem nämlich Kant in der letzteren nachwies, dass die Begriffe zusamt den Kategorieen subjektive Formen unseres Naturerkennens seien, d. h. also ohne den Intellekt eines Subjekts, als für sich allein bestehend, nicht zu denken seien, war damit die apodiktische Gewissheit und unumstössliche Herrschaft aller sowohl in Raum und Zeit als in jenen Kategorieen begründeten Gesetze mit erwiesen. Diese ausnahmslose Gültigkeit haben wir soeben für das Gesetz der Kausa-

[1]) Krit. d. prakt. Vern. S. 230 R.

lität und der Notwendigkeit in ihrer Bedeutung für das menschliche Handeln dargelegt. Aber es war mit jener Lehre zugleich ein Gebiet offen gelassen und als vorhanden aufgezeigt, welches eben nicht unter das Gesetz der Naturnotwendigkeit fiel, und auf welches sich somit die Freiheit „retten“ konnte. Denn eben weil uns in dieser Welt der Natur die Dinge nur so gegeben werden, wie die subjektive Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens es mit sich bringt, erkennen wir in dieser Natur die Dinge nur so, wie sie uns erscheinen. Was aber diesen Dingen der Erscheinungswelt nun eigentlich „zu Grunde“ liege, was das „Ding an sich“ sei, dies bleibt uns zunächst verborgen, kann uns wenigstens durch die völlig von unserem subjektiven Erkenntnisvermögen abhängigen Naturgesetze nicht klar werden. Durch die Annahme eines solchen den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinges an sich ist nun die widerspruchslose Denkbarkeit der Freiheit wenigstens gerettet. Denn können wir gleich nichts Positives von dem unbekannten Ding an sich aussagen, so ist diese eine negative Eigenschaft um so gewisser: Freiheit von den Gesetzen der Natur, d. h. von Raum, Zeit und Kausalität, also Freiheit im negativen Sinne.

Die wichtigste und bezeichnendste Stelle für diese Gedankenreihe finden wir bei Kant in der Kritik der praktischen Vernunft:[1]) „Da dieses Gesetz (der Naturnotwendigkeit) aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das Dasein dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit, bloss der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen als Dinge an sich beizulegen.“ — Dieser Begriff der Freiheit hat nun aber ausser der negativen Seite noch eine positive, und gerade die Anwendung dieses positiven Begriffs der Freiheit auf die Welt der Natur und die Vereinigung desselben mit der in letzterer herrschenden Notwendigkeit ist es, welche die zunächst unlöslich scheinende Schwierigkeit des Problems der Willensfreiheit ausmacht. Das Gesetz der Naturnotwendigkeit besagt nämlich, dass es in der Welt der

---

S. 225 R.

Erfahrung in dem Regressus vom Bedingten zur Bedingung und umgekehrt keinen Stillstand gebe, oder mit anderen Worten, dass nirgends in der Reihe der Bedingungen ein erster Grund, ein Unbedingtes angetroffen werden könne. Im Gegensatz hierzu verlangt der positive Begriff der Freiheit eine Kausalität, welche nicht wiederum bedingt ist, welche also als Unbedingtes eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfängt. In der unendlichen Reihe der Begebenheiten ist nun für ein solches schlechterdings kein Platz, und diese Freiheit im positiven Sinne ist also völlig unmöglich, wenn wir die Dinge lediglich nach ihrer Erscheinung in Raum und Zeit betrachten. Aber wenn wir erkannt haben, dass eben diesen Erscheinungen der Dinge in Raum und Zeit noch eine andere Welt des Dinges an sich zu Grunde liegen müsse, für welche eben jene Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität nicht gelten, so ist es nach Kant durchaus kein Widerspruch, wenn wir ein Ereignis oder eine Handlung zwar in Ansehung der Welt der Erscheinungen als völlig bedingt und notwendig erkennen, dagegen, sobald wir die Dinge nach ihrem Wesen an sich betrachten, eben dasselbe Ereignis oder dieselbe Handlung als durch eine freie Kausalität, d. h. eine nicht wieder selbst bedingte Ursache, entstanden annehmen. Diese überaus dunkle Lehre wird etwas klarer durch die sich daran knüpfende Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, welche zugleich zur Anwendung dieser Lehre auf den Menschen und seine Handlungen überleitet. Kant nennt nämlich die Welt der Erscheinungen in Raum und Zeit die Welt der *Phaenomena* und dagegen die Welt der Dinge an sich, weil sie nur gedacht werden kann, die Welt der *Noumena, mundus intelligibilis*, die Verstandeswelt. Nun hat in der Welt der *Phaenomena* jedes Ding, also auch jeder Mensch, eine bestimmte Beschaffenheit, gemäss welcher es von den äusseren Umständen beeinflusst wird und auf dieselben zurückwirkt. Diese Beschaffenheit eines Dinges nennen wir seinen Charakter, und, da wir denselben lediglich aus seinen Wirkungen in der Erfahrung kennen, so nennt Kant ihn den empirischen Charakter des Dinges. Einen solchen empirischen Charakter hat also auch der Mensch; und betrachten wir die Handlungen desselben in der Sinnenwelt, so resultieren dieselben freilich notwendig aus seinem empirischen Charakter im Verein mit den äusseren Umständen. Aber nach Kant hindert uns nichts anzunehmen, dass diesem empirischen Charakter ein intelligibler Charakter in der Welt der *Noumena* zu Grunde liege, der eben, weil er unabhängig ist von

Zeit und Raum, auch jede neue That des Menschen wiederum als freie Kausalität bedingen könne. „Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das *phaenomenon* dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transzendentalen aufsteigen wollte, als bloss intelligibel müssten angesehen werden.“ [1]) Man muss sich gegenwärtig halten, dass Kant mit diesen sehr schwer verständlichen Ausführungen das thatsächliche Vorhandensein der Freiheit durchaus nicht bewiesen haben will; sondern er will nur ihre widerspruchslose Denkbarkeit oder ihre Möglichkeit gezeigt haben, welche erst dann zur wirklichen Gewissheit wird, wenn irgend eine auf andere Weise nicht zu erklärende Thatsache eine solche Freiheit notwendigerweise voraussetzt oder, wie der kantische Ausdruck ist, postuliert. Und eine solche Thatsache findet nun Kant in dem Vermögen der Vernunft, praktisch zu werden und aus sich selbst das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ zu erzeugen.

An dieser Stelle angelangt, erscheint es passend, einen Einschnitt zu machen und nunmehr zur Ableitung des kantischen Moralprinzips selbst überzugehen. Wir werden so am besten den engen Zusammenhang desselben mit der eben dargelegten Lehre von der Freiheit und damit das Wesen der Begründung des moralischen Problems durch Kant erkennen.

Und zwar werden wir uns in der folgenden Auseinandersetzung am zweckmässigsten an den Gedankengang anschliessen, welchen Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ verfolgt hat. Denn der hier eingeschlagene wesentlich induktive Weg, auf welchem der Philosoph von den Thatsachen des gemeinen Bewusstseins allmählich übergeht zur philosophischen Fassung und Lösung des moralischen Problems, dürfte bedeutend klarer und verständlicher sein und auch mehr geeignet für einen Vergleich mit der platonischen Lehre, als die Deduktionen des ersten Teiles der „Kritik der praktischen Vernunft“, welche auf dasselbe Resultat hinauslaufen. Dabei hindert natürlich nichts, dass wir die letztgenannte Schrift an den geeigneten Stellen zur Verdeutlichung unserer Auseinandersetzungen heranziehen.

Kant beginnt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit den Worten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch

[1]) Kr. d. r. V. S. 428 R.

ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Was ist nun aber ein „guter Wille“? Da ist nun zunächst aus dem unmittelbaren Bewusstsein des gemeinen Menschenverstandes klar, dass wir das Urteil darüber, ob eine Handlung aus einem „guten Willen“ entsprang oder nicht, in keiner Weise davon abhängig machen, ob der Handelnde seinen Zweck erreicht hat oder nicht; d. h. die Begründung des Urteils „gut“ muss in dem Willen selbst zu suchen sein, nicht in den von ihm vollbrachten Thaten. Positiv lautet aber die aus demselben Bewusstsein heraus gegebene Antwort: Eine Handlung beweist dann das Vorhandensein eines guten Willens, wenn sie „aus Pflicht“ geschieht. Welche Beschaffenheit einer Handlung aber meinen wir, wenn wir sagen, sie geschehe aus Pflicht? Und da ist denn die Antwort zunächst wiederum negativ: Dass wir nämlich, wenn wir behaupten, eine Handlung geschehe aus Pflicht, niemals Bezug nehmen auf die bestimmte Absicht, den Zweck, welchen etwa der Handelnde dadurch habe erreichen wollen. Sobald wir den in einer Handlung beabsichtigten Zweck als die eigentliche Triebfeder zu derselben erkennen, urteilen wir, wie Kant meint, niemals, eine solche Handlung geschehe aus Pflicht; sondern wir geben höchstens zu, sie sei pflichtmässig. Denn eine derartige Handlung, welche wegen des durch sie zu erreichenden Zweckes geschieht, ist nach Kant immer egoistisch, und sie kann deshalb zwar pflichtmässig, d. h. so beschaffen sein, dass eine Handlung, die lediglich aus Pflicht geschieht, genau so ausfallen würde; aber sie hat nur dann moralischen Wert, wenn Letzteres wirklich der Fall ist. Es ist hierbei eine Eigentümlichkeit der kantischen Ansicht, welche nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, dass er jede Handlung, bei welcher ein bestimmter Zweck die ausschlaggebende Triebfeder ist, eine egoistische nennt. Und es ist nach seinen deutlichen nicht misszuverstehenden Worten in Ansehung der Moralität einer Handlung ganz gleichgültig, ob sie auf das Glück eines anderen abzielt. Sobald ich die Handlung vollführe aus der Neigung, dem Triebe wohlzuthun, so hat sie keinen moralischen Wert, sondern ist eben nur pflichtmässig, weil „zufällig auch die Pflicht gebietet, anderer Glück zu befördern“. Wirklichen moralischen Wert hat nur das Wohlthun dessen, welcher „nicht zum Menschenfreund geboren, von Natur kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer“ dennoch aus Pflicht anderen Gutes erweist. Wenn also demnach das Kriterium für eine Handlung, die aus Pflicht oder aus einem guten

Willen hervorgeht, weder zu suchen ist in dem Erfolg noch in dem Zweck, so bleibt nichts übrig als das Prinzip des Wollens, um aus ihm die eigentümliche Beschaffenheit einer solchen Handlung zu erklären.

Prinzipien oder, wie Kant[1]) definiert: „Vorstellungen von Gesetzen“ können nur vernünftige Wesen haben, und eben sie haben deshalb allein einen Willen, d. h. das Vermögen, nach solchen Vorstellungen von Gesetzen zu handeln. Jeder befolgt also in seinen Handlungen jedesmal ein bestimmtes Prinzip, welches subjektiv genannt wird, wenn es für das bestimmte eine Individuum gilt. Von solchen subjektiven Prinzipien sind dann die objektiven zu unterscheiden, d. h. solche, welche für alle vernünftigen Wesen Geltung haben.[2]) Erstere heissen Maximen, letztere Gesetze. Solche praktische Prinzipien schreiben also dem Willen gewisse Regeln vor, geben ihm Gesetze, welche er befolgen muss, wenn er einen bestimmten Zweck erreichen will. Da nun aber, wie wir sahen, bei Beurteilung des moralischen Wertes einer Handlung jeglicher Zweck derselben gänzlich ausgeschlossen ist, so bleibt also von dem Prinzip des Willens, als dasjenige, was seinen moralischen Wert ausmacht, nichts übrig, als seine blosse Form als Gesetz oder seine Gesetzmässigkeit, d. h. seine Allgemeingültigkeit als Gesetz. Drückt man dies Resultat als Kanon für das moralische Handeln und seine Beurteilung aus, so erhält man das kantische Moralprinzip: „Ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ [3])

Damit stimmt denn auch die positive Definition, welche Kant von dem Begriffe „Pflicht“ [4]) giebt, überein. „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“; d. h.: Indem ich eine Handlung als notwendig anerkenne, weil ein allgemeines Gesetz sie so befehlen würde, und sie deshalb thue, handle ich aus Pflicht oder aus Achtung vor jenem allgemeinen Gesetz. — Wir wollen an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, dass die bis hierher geführte Darlegung die kantische Ableitung des sittlichen Prinzips lediglich aus der unmittelbaren Überzeugung des gemeinen Menschenverstandes ist. Kant ist also in der That davon überzeugt, dass auch der gemeinste Menschenverstand mit mehr oder weniger deutlicher Er-

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 36 R.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 21 Anm. I R.

[3]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22 R.

[4]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 20 R.

kenntnis den angegebenen Massstab der Beurteilung an die menschlichen Handlungen anlegt, dass also, wenn er von einer Handlung urteilt, sie sei schlecht, und um den Grund dieses Urteils gefragt würde, der eigentliche Sinn jeglicher Antwort sei: Weil das Prinzip des Willens, aus welcher die Handlung hervorgegangen ist, nicht zu einem allgemeinen Gesetze taugt!

Nachdem Kant so zunächst aus der Überzeugung des gemeinen Verstandes heraus das Vorhandensein einer solchen Vorschrift dargelegt hat, geht er dazu über, aus der Beschaffenheit unserer Vernunft und ihrem Verhältnis zu unseren Handlungen heraus des näheren zu erörtern, welche Verbindlichkeit denn wohl eine solche Vorschrift mit sich bringe, und welche Bedingungen ihr Vorhandensein voraussetze. Und da macht er denn zunächst klar, dass die Vernunft an und für sich „den Willen zur Hervorbringung von Objekten bestimmen, d. h. praktisch werden könne"; indem sie eben zu dieser Hervorbringung uns gewisse Regeln, wie wir schon oben erwähnt haben, an die Hand giebt, welche wir befolgen müssen, wenn wir unseren Zweck erreichen wollen. Diese Regeln sind als Gesetze der Vernunft zwar objektiv notwendig, aber sie sind subjektiv zufällig, bringen also nur eine „Nötigung" mit sich, weil das Subjekt in jedem bestimmten Fall auch noch den Bedingungen der Naturnotwendigkeit unterworfen ist. Sofern aber in jenen Regeln eine solche Nötigung, ein solches „Soll" liegt, nennt Kant sie Imperative der Vernunft. So lange dieselben aber nun so beschaffen sind, dass sie blosse Regeln der Geschicklichkeit angeben, sind sie hypothetisch, d. h. gebieten nur bedingungsweise: Wenn du diesen oder jenen Zweck erreichen willst, musst du diese oder jene Mittel anwenden. Die Verbindlichkeit, welche derartige Imperative mit sich führen, wird deshalb auch sofort aufgehoben, sobald der bestimmte Zweck, zu dessen Erreichung sie die Mittel angeben, wegfällt. Nun sahen wir aber, dass es eben das Charakteristische des Pflichtgefühls ist, dass es eine Verbindlichkeit anzeigt, welche unabhängig von jedem bestimmten Zweck stattfindet; denn unsere Achtung vor einer guten Handlung wird sofort aufgehoben, sobald wir bemerken, dass sie um eines bestimmten ausser ihr liegenden Zweckes willen geschehen ist. Nimmt man nun aber aus einem Imperativ der Vernunft den bestimmten Zweck hinweg, so bleibt, wie wir dies ebenfalls schon oben, wo wir die Gesetze der Vernunft subjektiv als Prinzipien des Willens fassten, sahen, wiederum nichts übrig als die blosse Form der Gesetzmässigkeit, der Allgemein-

gültigkeit des Imperativs als Gesetz überhaupt. Derselbe kann aber nicht mehr hypothetisch sein, weil jeder Zweck, welcher ihn hypothetisch machen würde, weggefallen ist; er muss also kategorisch sein oder mit absoluter Notwendigkeit gebieten, d. h.: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde." [1]) Es kann sich eben niemand dem Gebote dieses Sittengesetzes entziehen mit der Ausrede, dass er den Zweck, welchen dasselbe im Auge habe, nicht mit verfolge, einfach deshalb, weil gar kein Zweck in Betracht kommt, sondern eben nur Gesetzmässigkeit der Handlung überhaupt verlangt wird. Und gerade diese absolute Notwendigkeit, mit der es gebietet, ist es, welche dem Sittengesetz nach Kant jene unvergleichliche Hoheit und Heiligkeit giebt, mit welcher es in der Schätzung auch des gemeinsten Verstandes ausgestattet ist.

Nun lässt sich aber natürlich *a posteriori* an Beispielen das Vorhandensein eines solchen kategorischen Imperativs von rein formaler Natur nicht nachweisen. Denn man wird in keinem Falle mit völliger Gewissheit ausmachen können, ob eine Handlung um des sie begleitenden Erfolges oder um eines formalen Prinzips willen geschehen ist. Aber dies ist auch nach Kant durchaus nicht nötig. Die unleugbare Hochschätzung, welche wir den sogenannten guten oder moralischen Handlungen entgegenbringen, und die nach Kant schlechterdings, wie oben dargelegt, nur ein formales Prinzip zu ihrer Erklärung zulässt, fordert so gebieterisch das Vorhandensein eines solchen kategorischen Imperativs, dass es, um denselben völlig zu sichern, schon vollauf genug ist, wenn wir nur *a priori* die Möglichkeit desselben nachgewiesen, d. h. gezeigt haben, dass ein solches mit absoluter Notwendigkeit gebietendes Sittengesetz mit dem ebenso unumstösslichen Gesetz der Naturnotwendigkeit bestehen kann. Dazu aber ist notwendig, dass wir uns über die Beschaffenheit desjenigen Willens klar werden, welcher einem solchen Sittengesetz unterworfen ist. Der Wille ist nach Kant, wie wir schon oben sahen, das Vermögen des Menschen, sich nach bestimmten Gesetzen zu bestimmen, oder er ist, da zur Ableitung jener Gesetze Vernunft erfordert wird, die Vernunft selbst, sofern sie praktisch wird. So lange nun die Vernunft bei diesen Gesetzen auf einen bestimmten, äusseren Zweck sich richtet und dem-

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 47 R.

selben gemäss jene Regeln giebt, so lange also alle von ihr ausgehenden Imperative hypothetisch sind, so lange ist offenbar das eigentlich Ausschlaggebende bei Bestimmung der menschlichen Handlungen nicht die Vernunft selbst, sondern jenes Zweckobjekt, oder, subjektiv gefasst, der zufällige Wunsch des Individuums, diesen Zweck zu verwirklichen. Das will sagen: jener Wille ist nicht frei, bestimmt nicht sich selbst, sondern wird heteronomisch bestimmt durch eben jenes Zweckobjekt oder durch dessen subjektives Korrelat, die Neigung des Individuums. Ein so bestimmter Wille aber geht vollständig ein in das allgemeine Gesetz der Naturnotwendigkeit von Grund und Folge; denn die Handlungen des Menschen sind dann einfach notwendige Folge des Zusammentreffens der individuellen Neigung mit der Vorstellung jenes Zweckes als Motiv. Wie aber wird die Sache dann, wenn, wie es bei der Ableitung des Sittengesetzes geschah, jedes Zweckobjekt aus dem Imperativ der Vernunft weggedacht wird, und so eben nichts mehr übrig bleibt zur Bestimmung des Willens als die reine Form der Gesetzmässigkeit selbst? Offenbar ist ein Wille, der nach einem solchen Gesetze handelt, im kantischen Sinne frei. Denn einmal ist er frei im negativen Sinne, d. h. er ist unabhängig von jeder ausser ihm liegenden Ursache, die sonst in dem Zweck oder in der Neigung des Individuums, denselben zu verwirklichen, begründet lag, mit anderen Worten: er ist frei von den Gesetzen der Naturnotwendigkeit. Aber er ist andererseits auch frei im positiven Sinne; denn er ist ja identisch mit jener reinen Vernunft selbst, sofern sie praktisch ist, d. h. jenes Gesetz aus sich selbst erzeugt, trägt also seine Kausalität in sich selbst. — Man kann, um die Wechselbeziehung zwischen Freiheit des Willens und Sittengesetz noch deutlicher zu machen, die Sache auch umdrehen und sagen: Ein freier Wille ist eben nicht anders zu denken als bestimmt durch ein solches Gesetz. Denn mag man sich den Willen noch so frei denken von allen dem Naturgesetz unterworfenen äusseren Zwecken oder inneren Neigungen, so muss doch immer etwas sein, das ihn schliesslich bestimmt. Dies kann dann also nur ein Gesetz sein, das er sich selbst giebt, d. h. ein freier oder ein autonomer Wille ist identisch. Ferner aber kann dies nur ein Gesetz sein, von dem der Zweck, um dessenwillen es gegeben wird, und der unter das Naturgesetz fallen würde, hinweggenommen ist, und von dem also nichts übrig ist als die allgemeine Form der Gesetzmässigkeit oder Allgemeingültigkeit. Dies ist aber das uns nun genugsam bekannte

Sittengesetz. Wir sehen also deutlich, wie sich bei Kant das Sittengesetz und die Freiheit des Willens gegenseitig bedingen, und wie er allerdings die Freiheit des Willens als „oberstes Prinzip“ oder, wie es in der Kritik der praktischen Vernunft heisst, als „Postulat der Sittlichkeit“ aufstellen musste. Wie er nun aber diese Freiheit des Willens des Näheren mit dem unwandelbaren Gesetze der Naturnotwendigkeit zu vereinigen, d. h. darzuthun sucht, wie eine solche Freiheit als dem Naturgesetze nicht widersprechend gedacht werden könne, dies haben wir als einleitende Untersuchung diesem Abschnitt unserer Arbeit vorausgeschickt. Wir haben demnach den Kreis geschlossen und in kurzen Zügen ein Bild von den Prinzipien, auf welchen das Gebäude der kantischen Moralphilosophie ruht, gegeben. Sehen wir nun zu, ob wir die Quadersteine dieses Fundaments als fest und lückenlos ineinandergreifend anerkennen können.

Die Moralphilosophie Kants hat auf seine Zeitgenossen vielleicht einen noch gewaltigeren Eindruck gemacht als die Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft. Denn die Probleme der Erkenntnistheorie, welche mit dem Gefühle nichts zu thun haben, drängen sich nicht so unmittelbar dem Bewusstsein auf als gerade die moralischen Fragen, an deren unvergleichlich tiefe Bedeutsamkeit die Stimme des Gewissens immer und immer wieder erinnert. Und in der That, wer wollte leugnen, dass die Prinzipien der kantischen Moralbegründung wohl geeignet sind, zunächst einen gewaltigen und befriedigenden Eindruck zu hinterlassen: Der Nachweis der Freiheit des menschlichen Willens, welcher völlig autonom sich selbst ein Gesetz giebt, zu dessen unnachlässlich notwendiger Erfüllung er sich dann verpflichtet fühlt: die Darstellung der majestätischen Hoheit dieses Gesetzes und des Begriffs der Pflicht: die immer wiederholte energische Abweisung jeglicher egoistischen Rücksicht auf das eigene Wohl: Alles scheint dem feinsten moralischen Bewusstsein genügen und deshalb die freudigste Anerkennung verdienen zu müssen. Aber man gerät dabei allzuleicht in die Gefahr, die Frage zu vergessen, — und es ist dieselbe sicherlich bei Beurteilung der kantischen Moralbegründung oft vergessen worden, — ob denn diese Formulierung und Begründung der sittlichen Prinzipien, die das Gefühl zunächst so mächtig ergreift, vor einer ruhigen Kritik der Vernunft vollkommen bestehen könne. Denn es könnte doch vielleicht der Fall eintreten, dass bei näherer Untersuchung diese so gefasste Lösung des Problems sich doch wiederum herausstellt als ein dunkler und für die ver-

nünftige Kritik widerspruchsvoller Ausdruck für den eigentlichen Sachverhalt.

Wir sahen, wie die Hauptpunkte der kantischen Moralbegründung zusammenhingen: Die Apriorität des Sittengesetzes bedingte seine absolute Notwendigkeit, und ein solches nicht mehr als Vorschrift ratendes, sondern mit absoluter Notwendigkeit gebietendes Gesetz der Vernunft setzt dann ebenso unbedingt die Freiheit des Willens von der notwendigen Bestimmung durch das Naturgesetz voraus. — Was nun zunächst jene Apriorität betrifft, so vergleicht Schopenhauer in dieser Beziehung Kant treffend mit einem Arzte, welcher ein Mittel, das er einmal vom grössten Erfolge begleitet gefunden, nun auch in allen übrigen Fällen anwenden zu müssen glaubt. Denn, meint er, nachdem Kant durch die Unterscheidung von dem, was *a priori* in unserer Erkenntnis enthalten sei von dem, was *a posteriori* durch die Erfahrung hinzukommt, in seiner Kritik der reinen Vernunft die durchgreifendsten Resultate erzielt hatte, habe er nun diese Unterscheidung auch auf das moralische Gebiet übertragen, ohne zu bemerken, dass dieselbe hier nicht angebracht sei. Und in der That lässt sich leicht nachweisen, und es ist auch sonst darauf aufmerksam gemacht, dass das Sittengesetz in der Formulierung, wie Kant sie giebt, durchaus nicht rein apriorisch ist. Um ein eigentliches sittliches Prinzip zu erhalten, sagt Kant, müsse man allen bestimmten Zweck aus einer Vorschrift, um dessenwillen dieselbe etwa gegeben werde, fortnehmen, damit dann nur noch die blosse Form derselben als Gesetz übrig bleibe, dass sei aber ihre Gesetzmässigkeit und Allgemeingültigkeit. Nun ist aber doch wohl klar, dass die Allgemeingültigkeit durchaus nicht dasselbe ist, wie die Form eines Gesetzes, also auch durchaus nicht *a priori* in dieser Form liegen kann. Vielmehr gehört Erfahrung im weitesten Maasse dazu, um zu erkennen, ob ein Gesetz Allgemeingültigkeit verdiene oder nicht; denn erst indem ich die Wirkungen in Betracht ziehe, welche die Handlungsweise nach einem Gesetze mit sich bringt, kann ich etwas ausmachen über die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes. Also: Allgemeingültigkeit ist nicht ein *a priori* in der blossen Form des Gesetzes liegender Begriff. Es ist überaus interessant, zu beobachten, wie Kant hier allmählich eine Vertauschung der Begriffe vornimmt. Von der blossen Form des Gesetzes, welche übrig bleibt, wenn man allen Zweck, allen Inhalt daraus wegnimmt, geht er über zur Gesetzmässigkeit, einem durchaus unklaren und schon zur Erfahrung überleitenden Begriff, um über ihn

hinweg zu dem sicher empirischen Begriff der Allgemeingültigkeit zu gelangen. Wenn man von einem Gesetz alles Empirische, allen Inhalt wegnimmt, so bleibt eben nichts übrig, als der blosse Gedanke der Nötigung, ausgedrückt vielleicht durch die Worte „du sollst“ oder „man soll“, aber sicherlich keine Allgemeingültigkeit. Die berühmte Formel des kantischen Moralprinzips: „handle so, dass du auch wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz werde“, ist also nicht aus reinen Begriffen *a priori* zusammengesetzt; denn was ein allgemeines Gesetz sei oder sich dazu eigne, muss erst aus der Erfahrung und zwar aus den Wirkungen der verschiedenen möglichen Gesetze bestimmt werden. Damit stimmt denn auch vollständig überein, dass, sobald Kant die Richtigkeit seines Prinzips an Beispielen von Handlungen beweisen will, der Denkprozess, welchen der in seinem Sinne moralisch Handelnde vornimmt, immer hinausläuft auf die völlig empirische Untersuchung, welche von den möglichen Handlungen wohl auf allgemeine Billigung Anspruch machen kann, sodass am Ende eine Handlung, welche dem Gesetz der Allgemeingültigkeit entspricht, sich herausstellt als eine solche, welche dem allgemeinen Wohle am besten dient. So stellt z. B. jemand, der überlegt, ob er ein ihm anvertrautes Depositum unterschlagen solle oder nicht, die Untersuchung an, ob die Maxime, welche ihm eine solche Unterschlagung anrät, wohl Allgemeingültigkeit haben könne, d. h. er überlegt, was wohl aus dem Gemeinwohl werden würde, wenn alle so handelten. Da er dann sieht, dass dies eine völlige Untergrabung der gesellschaftlichen Zustände zur Folge haben würde, so merkt er freilich, dass eine solche Maxime auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen kann. Man sieht ganz deutlich, wie die Allgemeingültigkeit ein völlig aus der Erfahrung abstrahierter und dem Gemeinwohl verwandter Begriff ist.

Weil nun aber, wie wir nunmehr wohl genügend erkannt haben, jene Formel des kantischen Moralprinzips oder des Sittengesetzes nicht die Eigenschaft völliger Apriorität besitzt, sondern gerade in dem Punkte, worauf es ankommt, empirisch ist, so fällt denn auch jene absolute Notwendigkeit, auf welche Kant soviel gebaut hat, weg: Der Imperativ des Sittengesetzes gebietet dann eben auch nur hypothetisch und gehört in dieser Beziehung völlig in eine Klasse mit den hypothetischen Imperativen der Geschicklichkeit. Wenn ich jene Bedingung der Allgemeingültigkeit erfüllen will, dann muss ich so handeln, ist dies nicht ganz dasselbe, als ob ich sage: „Wenn ich gesund

werden will, dann muss ich diese oder jene Arznei nehmen"? Die zwingende Notwendigkeit ist in beiden Fällen gleich gross, aber eben nur eine rein logische, d. h. es ist kein anderer Weg zur Erreichung jenes Zweckes denkbar. Wo in aller Welt aber liegt die Notwendigkeit, welche mich dazu bringen könnte, gerade die Allgemeingültigkeit meiner Handlungsweise zur Maxime meines Handelns zu machen? In den beiden genannten Fällen hängt ja die Erfüllung des Gebotes in gleicher Weise davon ab, ob der zu erreichende Zweck gerade sehr lockend für mich ist oder nicht, und es muss erst noch der Grund gefunden werden, weshalb die Allgemeingültigkeit meiner Handlungsweise so ganz besonders Zweck für mich sein soll. — Es ist nicht anders: Mit der vollkommenen Apriorität des Sittengesetzes fällt auch jene absolut gebietende Macht desselben. Und wenn wir uns nun fragen, ob wir denn wirklich so viel dadurch verloren haben, so dürfte alles in allem die Antwort doch wohl lauten: nein.

Denn zu welchen eigentümlichen Schwierigkeiten führt nicht jene Annahme der mit absoluter Notwendigkeit gebietenden Macht des kategorischen Imperativs! Es sollte also in unserer Vernunft *a priori* ein, natürlich rein formales, Gesetz liegen, welches mit unnachlasslicher Notwendigkeit seine Befolgung geböte. Nun haben wir ja allerdings solche formalen Gesetze *a priori* in unserer Vernunft — Kants eigenes Verdienst ist es ja dieselben aufgezeigt zu haben — und sie gebieten mit absoluter Notwendigkeit, nur nennen wir es nicht mehr gebieten, weil wir keine Furcht zu haben brauchen, dass jemals eine Abweichung von ihnen vorkomme. Es sind die Gesetze der Mathematik in Raum und Zeit und die logischen Gesetze unseres Denkens, welche als regulative Prinzipien der Vernunft aller Erfahrung zu Grunde liegen. Das Charakteristikum derselben ist eben, dass eine Ausnahme von ihnen in der Erfahrung undenkbar ist; und diese Eigenschaft der absoluten Notwendigkeit war es eben, welche ihre Apriorität bewies. Und nun jenes Sittengesetz? Gerade das Charakteristikum, welches die übrigen *a priori* in uns liegenden Gesetze unserer Vernunft auszeichnet, mangelt ihm vollkommen. Kant giebt ja selbst zu, dass seine gebietende Kraft nur äusserst selten in der Erfahrung Erfolg habe, ja dass man mit völliger Gewissheit überhaupt in keinem Falle ausmachen könne, ob eine Handlung lediglich aus Pflicht, also der Forderung des Sittengesetzes entsprechend, geschehen sei. Und doch sollte ein solches *a priori* in uns liegendes Gesetz der Vernunft existieren, ohne sich jemals in der Erfahrung die nötige Befolgung

sichern zu können? Wahrlich: ehe wir zu dieser Lösung des moralischen Problems unsere Zuflucht nehmen, wollen wir denn doch noch einmal untersuchen, ob sich nicht jener eigentümliche ganz unvergleichliche Wert, welchen wir einer moralisch guten Handlung beilegen, auf eine andere Weise erklären lasse, als allein durch die Annahme eines rein formalen *a priori* in uns liegenden Gesetzes der Vernunft, das die Pflicht seiner Befolgung uns mit absoluter Notwendigkeit auferlegt, ohne sich doch in der Wirklichkeit jemals so recht Gehör zu verschaffen.

Kant war auf die Apriorität des Sittengesetzes durch die Betrachtung gekommen, dass jeder bestimmte Zweck, um dessenwillen eine Handlung geschehe, auch sofort den Wert derselben in der moralischen Beurteilung herabsetzen müsse, weil, wie er meint, ein jeder Zweck, wofern er die Handlung selbst hervorruft, auf Egoismus hinausläuft. Er nennt infolgedessen, wie wir schon oben ausführten, alle Handlungen, welche das Wohl anderer zum Zweck haben, doch egoistisch, sofern sie um der Erreichung dieses Zweckes selbst willen geschehen oder, was dasselbe ist, aus einer natürlichen Neigung und Freude am Wohlthun entspringen. Wir haben aber gesehen, dass sein Moralprinzip nicht rein formal ist, sondern einen sehr materialen Zweck enthält, freilich versteckt in dem Worte Allgemeingültigkeit. Denn Allgemeingültigkeit kann eine Maxime nur haben, wenn die ihr entspringenden Handlungen dem allgemeinen Besten dienen. Das Gemeinwohl ist also der eigentliche Zweck des kantischen Sittengesetzes. Nun dürfte aber doch leicht einzusehen sein, dass die Erfüllung dieses Zwecks am letzten Ende ebenfalls auf egoistischen Motiven beruhen kann, wenigstens in ganz demselben Sinne, wie eine Wohlthat, welche ich aus Neigung zum Wohlthun und aus Freude am Glück anderer jemandem erweise. Denn ganz abgesehen davon, dass in dem Allgemeinwohl ja auch das Wohl jedes Einzelnen, also auch das des Handelnden, mit inbegriffen ist, so kann man auch ebensogut sagen, jemand handele deshalb nach dieser Maxime, weil er Neigung zur Förderung des Allgemeinwohls habe, weil ihm das Wohl der Menschheit am Herzen liege; und seine Handlungsweise ist dann nur die Befriedigung dieser Neigung, mithin nach Kant ohne moralischen Wert. Aber ist denn diese Behauptung, dass alle jene Handlungen, welche wegen eines bestimmten Zweckes und zwar deswegen geschehen, weil wir eine bestimmte Neigung zur Erreichung dieses Zweckes haben, am letzten Ende egoistisch sind, auch stichhaltig? Ist sie

nicht vielleicht gewissermassen erkünstelt, um jenes apriorische Gesetz als einziges von diesem Egoismus freies und deshalb allein befriedigendes Moralprinzip übrig zu behalten? Denn der Unterschied zwischen einer Handlung, welche geschieht, um anderen wohlzuthun und zwar aus Neigung zum Wohlthun, d. h. aus Menschenliebe, und einer solchen, welche eines selbstischen Vorteils wegen geschieht, ist doch wahrlich so gross, dass man beide Handlungsweisen unmöglich so ohne weiteres unter den einen Begriff des Egoismus zusammenwerfen kann, wie Kant dies mehr als einmal deutlich genug thut. Ja, wenn wir uns die bewundernde Achtung vergegenwärtigen, welche auch das gemeinste Bewusstsein den Thaten herzlichen Wohlwollens entgegen bringt, gegenüber dem Abscheu, welchen es empfindet bei den Handlungen kalter, rücksichtsloser Selbstliebe, so will uns scheinen, dass gerade in dieser Unterscheidung auch der Schlüssel für eine Begründung der Moral zu suchen sei. Um dies jedoch weiter zu verfolgen ist nötig, dass wir uns noch einmal vergegenwärtigen, wie die Handlungen des Menschen eigentlich zu stande kommen. Die Objecte wirken als Motive auf den Menschen ein, und, je nach der Eigenart des Charakters des letzteren, resultieren aus dieser Einwirkung die verschiedenen Handlungen. Wir können nun nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen Kant nicht mehr zugeben, dass es ausser jenen der Erfahrung entspringenden Motiven noch ein *a priori* in uns liegendes Gesetz gebe, welches uns, unabhängig von jenen Erfahrungsmotiven, zum Handeln bestimmen könne. Denn sein Sittengesetz enthält ja auch ein Erfahrungsmotiv, nämlich den Zweck des Allgemeinwohls. Wenn die Sache aber so liegt, wenn eine Handlung nur entstehen kann aus einem Objekt als Motiv und der Einwirkung desselben auf den individuellen Charakter, worin soll denn dann der Unterschied zwischen einer guten und schlechten Handlung und der Grund für die himmelweit verschiedene Werthschätzung derselben liegen, als in der Art und Weise, wie jene Motive auf den Menschen wirken, d. h. in der Eigenart seines Charakters?

Kant selbst ist ja von der Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters und von der Naturnotwendigkeit, mit welchem die Handlungen des Menschen aus demselben hervorgehen, vollkommen überzeugt. Er selbst spricht dies Verhältnis ja mit vollster Schärfe aus, wenn er sagt, dass, wofern man nur den Charakter eines Menschen und ebenso die äusseren Umstände, in welche er kommen werde, genau kenne, man auch die Handlungen desselben mit derselben Genauigkeit vorausbe-

rechnen könne, wie das Eintreten einer Mond- oder Sonnenfinsternis. Ist dies aber der Fall — wie es denn wohl füglich nicht bezweifelt werden kann, — so ist doch auch sofort klar, worin nun eigentlich das moralisch Unterscheidende in den Handlungen der Menschen liegen soll. In den äusseren Umständen unmöglich; denn diese sind völlig zufällig und sekundär; also doch nur in der bestimmten Eigenschaft des Charakters, welche bei einer bestimmten Handlung den Ausschlag giebt. Wie kommt es nun, dass Kant jenes Unterscheidende immer in einer Maxime oder einem Grundsatz der Vernunft, aus welchem die Handlung entsprungen sein soll, findet, und so schliesslich die Moral durch ein aus reinen Begriffen der Vernunft bestehendes Gesetz begründen will? Wir werden dies vielleicht am besten einsehen, und so dem Grundirrtum der kantischen Moralbegründung am nächsten kommen, wenn wir näher zusehen, was Kant denn eigentlich unter Charakter speziell in Bezug auf den Menschen versteht, d. h. in welche Seite der menschlichen Natur er jenen unveränderlichen Charakter eigentlich setzt. Und hierbei müssen wir uns nun zunächst in das Gedächtnis zurückrufen, wie Kant den Willen definiert, und in welches Verhältnis er denselben zur Vernunft setzt. Der Wille ist ihm „Das Vermögen des Menschen nach der Vorstellung von Gesetzen oder nach Prinzipien zu handeln, und da zur Ableitung von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft". Schon aus dieser Definition und auch aus vielen anderen Stellen geht mit Deutlichkeit hervor, dass Kant den Willen vollkommen in die Vernunft setzt, nämlich so, dass Vernunft der weitere Begriff ist, an welchem er zwei Seiten unterscheidet: Den denkenden Teil und den wollenden Teil, oder dass er von der Vernunft spricht einmal, sofern sie nach Begriffen und Regeln denkt, und dann, sofern sie nach diesen Regeln handelt, d. h. praktisch wird. Hiermit stimmt es denn vollständig überein, wenn er sagt:[1]) „So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihrem Grade abnehmen und die subjectiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann." Das heisst also: Unter dem (empirischen) Charakter eines Menschen versteht Kant in diesem Sinne die Eigen-

[1]) Kritik der reinen Vernunft S. 431 R.

tümlichkeit seiner subjektiven Maximen, nach denen er in jedem Moment seiner Willkür gemäss sein Handeln bestimmt. Bemerken wir wohl, was daraus folgt: In jedem Moment, bei jeder Handlung, bei welcher der Mensch sich nicht mehr oder weniger einer bestimmten Vernunftmaxime bewusst ist, gemäss welcher er handelt, handelt er nicht aus seinem Charakter heraus, nicht nach seiner Willkür. Alle jene Fälle also, in denen der Mensch keine Regel der Vernunft bei seinen Handlungen mitsprechen lässt, in denen er etwa nur dem Antriebe seiner Sinnlichkeit folgt, sagen uns nichts über seinen Charakter, und in ihnen darf er nicht als unter seiner Willkür stehend betrachtet werden. Nun muss doch aber die sinnliche Seite des Menschen, als ein Gegenstand der Natur, welcher gewisse Wirkungen zeigt, ebenfalls einen Charakter haben, und von diesem scheint auch Kant zu sprechen, wenn er vor der vorher zitierten Stelle sagt:[1]) „Als eine solche (Erscheinung in der Sinnenwelt) muss er (der Mensch) demnach auch einen empirischen Charakter haben, sowie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert."

Kant unterscheidet also im Grunde zwei Arten von Charakter im Menschen; einmal, soweit er als Naturding sinnlich bedingt ist, und dann, sofern er als vernunftbegabt nach Maximen und Gesetzen dieser Vernunft handeln kann. Diese Unterscheidung hat nun besonders in ihren Folgen etwas überaus Befriedigendes, denn sie bietet die Handhabe, den Menschen, welchen sie einerseits als Sinnenwesen, als zugehörig zur Erscheinungswelt, ansieht, andererseits vermöge seiner Vernunft zu einer ganz anderen Welt vernünftiger Wesen überhaupt zu zählen und insofern als durch ganz andere Gesetze und Regeln bestimmt zu betrachten. Die Vernunft ist dann, wie sie ja auch bei Kant in dieser Weise, trotz seiner Kritik der reinen Vernunft, in der ethischen Philosophie durchweg betrachtet wird, das Organ, welches den Menschen mit der übersinnlichen Welt verbindet, die Brücke, auf welcher er zu jener hinübersteigen kann, von der dann freilich die ganze übrige Natur, als nicht vernunftbegabt, vollständig ausgeschlossen ist. Bevor wir uns jedoch an den Schlüssen, welche wir aus der angegebenen Unterscheidung ziehen dürfen, erfreuen, verlangt es die Billigkeit, dass wir vorher untersuchen, ob denn diese Unterscheidung wirklich in der Natur der Sache begründet

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft S. 428 R.

ist, ob das Handeln nach sinnlichen Eindrücken und das Handeln nach Prinzipien der Vernunft wirklich so *toto genere* verschieden sind, und ob man das sinnliche Begehren vom vernünftigen Wollen so ganz und gar unterscheiden kann, dass man das eine als der Willkür des Menschen zustehend oder, worauf es doch schliesslich hinausläuft, als mit Freiheit begabt betrachten, das andere dagegen der Naturnotwendigkeit unterworfen nennen darf. Und da dürften denn freilich Kants eigene Ausführungen über die Heteronomie des Willens ihn am besten widerlegen. Er selbst behauptet ja, dass der Wille des Menschen nicht frei sei, sobald seine subjektive Maxime nur der Erreichung eines bestimmten in der objectiven Welt vorliegenden Zweckes dient, oder, mit anderen Worten, sobald der in jenem Prinzip seiner Vernunft ausgedrückte Imperativ nur hypothetisch und nicht kategorisch gebietet. Welcher Unterschied soll denn nun sein zwischen der Unfreiheit jenes sinnlichen Begehrens und der Heteronomie des von einem hypothetischen Imperativ der Vernunft geleiteten Willens? Wahrlich man sieht keinen! Ist es denn nicht prinzipiell in Ansehung der Notwendigkeit einer Handlung vollkommen gleichgültig, ob ein lebhafter, lediglich durch momentane Erregung der Sinnlichkeit vermittelter Wunsch jemanden zur sofortigen Ausführung derselben treibt, oder ob ein entfernterer Zweck ihn leitet, und die Vernunft erst gewisse Regeln zur Erreichung desselben ersinnt, gewisse Prinzipien ihm vortellt und ihn diesen gemäss zum Handeln bestimmt. Immer ist das Ausschlaggebende der Zweck beziehungsweise der Wunsch des Menschen, denselben zu erreichen; denn auch im letzten Falle kommt es ja nur darauf an, ob der Wunsch jenen gedachten Zweck, zu welchem das Vernunftprinzip immer nur den Weg anzeigt, zu erreichen, so stark ist, dass er demgemäss zum Handeln antreibt. Die Vernunft stellt doch nur vermöge ihrer Denkthätigkeit jene Prinzipien und Regeln für einen bestimmten Zweck auf. Wenn man nun aber sagt, sie erhielte dadurch eine Kausalität oder werde praktisch, so drückt dies den eigentlichen Sachverhalt offenbar nicht richtig aus. Denn das, was Kausalität hat, ist doch lediglich jener Zweck oder, subjectiv gefasst, der Wunsch des Menschen, denselben zu erreichen. Freilich ist dies zunächst nur klar bei den sogenannten hypothetischen Imperativen Kants. Wir haben nun aber vorher dargelegt, dass wir das Vorhandensein eines kategorischen Imperativs zum Unterschied von den hypothetischen nicht anerkennen können, sondern dass in unseren Augen jener vermeintliche kategorische Imperativ am letzten

Ende doch hypothetisch ist. Folglich fällt für uns auch der letzte Grund, dem Willen des Menschen noch eine prinzipiell eigentümliche Bestimmung durch die Vernunft zuzuerkennen, fort, und wir können also getrost die Behauptung verfechten, dass das sinnlich bestimmte und das von der Vernunft geleitete Wollen des Menschen vollkommen dasselbe ist, und dass Kant also nicht berechtigt ist, jenes von diesem so völlig zu trennen, wie er es thut, wenn er nur das vernünftige Wollen überhaupt als Willen bezeichnet. Vielmehr dürfte es dem wirklichen Sachverhalt besser entsprechen, wenn man den Willen von der Vernunft zunächst vollkommen absondert, und ihn als das begehrende und demnach zum Handeln treibende Prinzip im Menschen definiert. Die Vernunft würde dann freilich nur die sekundäre Arbeit haben, dem Willen vermöge ihrer Denkthätigkeit die verschiedenen möglichen Zwecke darzustellen und etwaige Wege zu ihrer Erreichung aufzufinden.

Demgemäss müssen wir nun auch den Begriff des menschlichen Charakters etwas anders wenden, als er bei Kant gefasst ist, sodass er einheitlich und von der Vernunft unabhängig erscheint. Denn, wenn wir jetzt, ganz im Sinne Kants, den Charakter eines Menschen definieren als die bestimmte Art und Weise, in welcher die Motive seinen Willen anregen, so heisst dies für uns: „Der Charakter eines Menschen ist nichts anderes als die eigentümliche Beschaffenheit seines Wollens, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob dieses Wollen blosses sinnliches Begehren oder vernünftiges Streben ist. Dementsprechend fragt denn auch der gemeine Verstand bei Beurteilung einer Handlung zunächst: Was wollte der Handelnde? d. h. welches Motiv war für die Handlung ausschlaggebend? und nach der Beschaffenheit dieses Motivs bricht er den Stab über die Handlung als schlecht oder belobt sie als gut, indem er zugleich mit dem Gefühl der Bewunderung oder des Abscheues mit Notwendigkeit zurückschliesst auf den Charakter des Handelnden, welchen ein solches Motiv zum Handeln bestimmen konnte. Und fragen wir, was denn nun der für die moralische Beurteilung charakteristische Unterschied der Motive sei, so giebt wiederum das gemeine Bewusstsein die Antwort: Schlecht sind die Motive der Selbstliebe und der nach ihnen handelnde Charakter, gut die Motive der Liebe gegen Andere und der dem entsprechend Handelnde! Denn in der That sträubt sich das gemeine Bewusstsein gegen die kantische Einteilung der Motive, welche die Thaten reiner Menschenliebe in eine Klasse wirft mit den

Handlungen des Egoismus, und beide als dem Wesen nach identisch fasst. Dabei sieht man endlich, wie völlig indifferent hierbei die Thätigkeit der Vernunft ist; denn sie kann sowohl dem Egoismus als der Selbstlosigkeit die besten Wege zur vollkommensten Erreichung ihrer Zwecke angeben, ohne dass in Ansehung ihrer Thätigkeit hierbei irgend ein Unterschied obwaltete.

Doch diese positive Seite unserer Meinung hier weiter auszuführen, dürfte an dieser Stelle, welche nur eine Kritik der kantischen Moralbegründung verlangt, kaum Raum genug vorhanden sein.

Es bleibt uns aber noch zum Schluss die Lehre von der Freiheit, welche, wie wir sahen, eine Hauptstütze des kantischen Moralprinzips ist, zu behandeln übrig. Denn freilich verlangt das Gewissen, welches nichts anderes ist, als das Bewusstsein, dass der Mensch die volle Verantwortlichkeit für alle seine Thaten hat, in irgend einer Weise, an irgend einem Punkte Freiheit des Handelnden, und wenn in der That dieses Bewusstsein sich nicht anders erklären liesse, die Freiheit nicht anders als vorhanden zu denken wäre, als mit und in dem Sittengesetz, wie es in der kantischen Lehre freilich den Anschein hat, dann allerdings wären wir genötigt, dennoch zu demselben zurückzukehren. Wir haben am Anfang unserer Auseinandersetzung der Moralbegründung Kants auch die Lehre desselben von der Freiheit, welche im wesentlichen auf der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, von empirischem und intelligiblem Charakter beruht, vorgetragen. Allerdings werden wir zugeben müssen, dass der von Kant eingeschlagene Weg, die Naturnotwendigkeit mit der Freiheit zu vereinigen und so dieses Problem, aufzulösen, der einzig mögliche ist, welcher zu einem irgendwie die Forderungen der Vernunft befriedigenden Resultate führen kann. Aber wir werden zugleich eingestehen müssen, dass die Vernunft wieder einmal an die äusserste Grenze ihres Erkennens angelangt ist und weiter nichts kann, als den Punkt andeuten, wo die Lösung des Rätsels liegen muss, ohne eine klare Vorstellung dieser Lösung selbst sich machen zu können. Das unumstössliche Bewusstsein der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen im Gegensatz zu der nicht minder klaren Erkenntnis ihrer Naturnotwendigkeit ist allerdings mehr als irgend etwas anderes geeignet, uns klar zu machen, dass hinter dieser Welt der Erscheinungen, welche dem Gesetze der Naturnotwendigkeit folgt, und in der es in der Reihe von Ursache und Wirkung schlechterdings keinen Anfang und kein Ende giebt, noch eine andere Welt

vorhanden sei, in welcher dieses Gesetz nicht herrscht. Aber eben weil die Gesetze unserer Vernunft, welche in der Welt der Erscheinungen mit so unumstösslicher Sicherheit herrschen, in dieser intelligiblen Welt keinerlei Anwendung finden, so ist es auch schlechterdings unmöglich, in positiver Weise etwas von ihr zu erkennen und auszusagen. Für den uns vorliegenden Zweck einer Kritik der kantischen Moralbegründung genügt es aber, wenn wir den Nachweis liefern, dass jene Begründung der Willensfreiheit durch den Unterschied von empirischem und intelligiblem Charakter durchaus nicht das Vorhandensein eines mit kategorischem Imperativ gebietenden Sittengesetzes bedingt. Erst wenn wir gezeigt haben, dass die Willensfreiheit auch in der Begründung, wie Kant sie giebt, bestehen kann, ohne dass daraus notwendigerweise das Sittengesetz folge, erst dann werden wir uns völlig befugt halten können, das letztere als begründendes moralisches Prinzip vollständig zu verwerfen.

Wir sahen, dass Kant den Willen des Menschen lediglich als praktische Vernunft definiert, und wir haben uns zu zeigen bemüht, wie er dadurch den wahren Sachverhalt entstellt, indem er der Vernunft eine Kraft vindiziert, die ihr nicht zukommt. Für Kant freilich, der den Grund der moralischen Beurteilung in der Existenz eines aus reinen Vernunftsbegriffen bestehenden Sittengesetzes zu finden glaubte, war es notwendig, dass er die Vernunft als das Ausschlaggebende bei den Handlungen der Menschen, als das eigentlich praktisch Werdende ansah; denn nur, wenn der Wille so vollkommen in der Vernunft aufging, war es möglich, den freien Willen als identisch zu setzen mit der sich aus ihren eigenen Begriffen ein Gesetz formulierenden und danach handelnden Vernunft. Wenn wir uns nun die kantische Lehre von der Freiheit näher ansehen, so bemerken wir bald, dass gar kein zwingender Grund vorhanden ist, gerade nur der Vernunft, sofern sie praktisch wird, diese Freiheit zu vindizieren. Es kann die Freiheit, wie Kant sie lehrt, mit ganz demselben Rechte einem Willen zukommen, der nicht bloss in der Vernunft liegt und mit dieser in ihrem praktischen Vermögen identisch ist, sondern der in dem Handeln nach sinnlichen Begehrungen gerade so gut enthalten ist, wie in dem Handeln nach vernünftigen Maximen. Denn der Kern der kantischen Auseinandersetzungen über die Möglichkeit der Freiheit ist doch wohl folgender: Wie jedes andere Ding, so hat auch der Mensch einen empirischen Charakter seiner Wirksamkeit in der Welt von Raum und Zeit, welchem in der intelligiblen, d. h. raum-

und zeitlosen, Welt ein intelligibler Charakter entspricht, und, während er in Ansehung des ersteren als gebunden an die Gesetze der Natur erscheint, kann er ohne Widerspruch in Ansehung des letzteren als frei wirkende Ursache betrachtet werden. Dies ist doch der einfache Sinn des Satzes, welcher diese Lehre am klarsten wiedergiebt:[1])

„Aber eben dasselbe Subject, das sich andererseits auch sein als Dinges an sich selbst bewusst ist, betrachtet sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbestimmungen steht, ..., und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem inneren Sinn gemäss wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen."

Ohne uns nun hier auf den völlig mystischen Zusammenhang zwischen empirischem und intelligiblem Charakter und auf die Frage weiter einzulassen, ob überhaupt, und inwiefern wir uns einen solchen Zusammenhang vorstellen können, so dürfen wir doch soviel mit Bestimmtheit sagen, dass es bei dieser Lehre vollkommen gleichgültig ist, welches menschliche Vermögen nun den Charakter zeigt, und ob der Wille, welchen wir als dieses Vermögen erkannt haben, eine Kraft der Vernunft oder ein von der Vernunft verschiedenes, zunächst unbewusstes Wollen ist. Wenn nun Kant den Willen als praktische Vernunft auffasst, so ist es freilich nur konsequent, wenn er von „einem empirischen Charakter des Menschen, der nichts als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft ist", spricht, und damit natürlich auch den intelligiblen Charakter als das diesem praktischen Vernunftvermögen ausser der Welt der Erscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich fasst. Aber es ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb nicht auch dann, wenn man den Willen des Menschen nicht der Vernunft unterordnet als das Vermögen derselben, praktisch zu werden, sondern abgesondert von derselben als das zum Handeln treibende Prinzip im Menschen auffasst, diesem Willen ein intelligibler nicht unter die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Erscheinung fallender Wille entsprechen könne. Von welcher Wichtigkeit es aber für Kant war, dass er den Charakter des Menschen gerade als eine Beschaffenheit seines Vernunftvermögens definierte, dies erkennen wir

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 228 R.

sofort an den hochwichtigen Folgerungen, welche er aus diesem Punkte jener tiefsinnigen und dunklen Lehre zieht. Denn wie ihm der empirische Charakter eines Menschen nichts ist, „als die Vernunft desselben, sofern sie in ihrer Kausalität in Ansehung der Erscheinungen eine bestimmte Regel zeigt,“ so ist ihm denn der intelligible Charakter desselben die gleiche Vernunft, sofern sie den Menschen nach ihren Gesetzen, die sie an sich selbst aus reinen Begriffen bildet, d. h. also nach dem moralischen Gesetz, zum Handeln bestimmt. In diesem Sinne heisst es:[1]) „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen“. Oder[2])

„Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in betreff ihrer Kausalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.“

In diesem Sinne endlich heisst es in jener schon vorher angeführten Stelle[3]) mit Ergänzung der vorher ausgelassenen Worte:

„Aber ebendasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seines als Dinges an sich selbst bewusst ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt.“ Gerade in diesen letzten Worten, die wir bei der ersten Anführung absichtlich ausliessen, um deutlich zu machen, wie sie nicht notwendig von dem Zusammenhang erfordert werden, wird so recht klar, wie Kant ohne hinreichenden Grund den intelligiblen Charakter mit der gesetzgebenden Vernunft indentifiziert. Denn es ist in der That nicht einzusehen, warum das Subjekt, indem es sich betrachtet als nicht unter den Zeitbedingungen stehend, sich nun gerade zugleich als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, betrachten müsse! Doch gleichviel! Jener Begriff des intelligiblen Charakters, welcher zunächst weiter nichts bezeichnete, als den dunklen Punkt, in welchem der Mensch mit der übersinnlichen Welt zusammenhängt, hat auf einmal feste Gestalt gewonnen und tritt zu Tage als die Vernunft selbst, sobald sie nach ihrem Sittengesetz mit kategorischem Imperativ befiehlt. So wird durch eine allmähliche,

[1]) Kritik der reinen Vernunft S. 432 R.

[2]) *ibid.* S. 433.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft S. 228 R.

eigentümliche Verschiebung der Begriffe bei Kant aus dem *mundus intelligibilis*, von dem zunächst weiter nichts auszusagen war, als dass die Gesetze der Natur auf ihn keine Anwendung finden, eine Welt der reinen Vernunft, in welcher als einziges Gesetz das Gesetz der Freiheit oder das Sittengesetz waltet. Indem so die auf der Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter beruhende Freiheit untrennbar mit der reinen Vernunft und ihrem Sittengesetz verbunden wird, ist zugleich diese Vernunft als die Brücke bezeichnet, welche den Menschen mit dem Uebersinnlichen verbindet, und es ist damit dem Menschen das Thor, welches Kant ihm in theoretischer Hinsicht durch seine Kritik der reinen Vernunft auf immer verschlossen hatte, auf praktischem Wege, d. h. durch die Deutung des moralischen Bewusstseins durch die Existenz eines aus reinen Begriffen zusammengesetzten und als freie Ursache gebietenden Sittengesetzes, wieder aufgethan. Kant selbst spricht ja von diesem Resultat seiner moralphilosophischen Untersuchungen mit hoher Befriedigung. Jedoch eine weitergehende Kritik all der Folgerungen, welche Kant aus der Behauptung zieht, dass nur die Vernunft es ist, freilich in ihrem praktischen Vermögen als Wille, welche den Menschen mit dem Reich des Übersinnlichen verbindet, dürfte kaum in den Rahmen dieser Abhandlung gehören. Uns kam es hier nur darauf an, zu zeigen, dass die Freiheit, auch nach Kants eigener Auffassung, nicht notwendiger Weise eine Freiheit der Vernunft mit ihrem Sittengesetz sein brauche. Denn Kant brachte ja, wie wir sahen, diesen notwendigen Zusammenhang nur dadurch zu stande, dass er jene intelligible Welt, welche der Welt der Erfahrung zu Grunde liegen sollte, sofort ohne genügenden Grund als eine Welt der Vernunft fasste, wodurch dann freilich die Freiheit eine Freiheit der Vernunft würde und so auf ein absolut gebietendes Gesetz der Vernunft als Begründung der Moral führte.

Doch genug. Wir glauben durch die vorstehende Auseinandersetzung genügend klar gemacht zu haben, dass die kantische Moralbegründung durch ein aus reinen Begriffen *a priori* bestehendes und mit absoluter Notwendigkeit gebietendes Sittengesetz keine allseitige Befriedigung gewährt. Es gelang uns dies, um den Gedankengang noch einmal kurz zusammenzufassen, folgendermassen: Zunächst wiesen wir nach, dass gerade die reine Apriorität des Sittengesetzes eine Täuschung sei, dass also auch dasselbe Gesetz nicht mit absoluter Notwendigkeit gebieten könne. Ferner suchten wir dann klarzu-

legen, wie Kant jene rein rationelle Ableitung des Sittengesetzes nur zu stande bringt durch eine irreführende Fassung des Begriffs des Willens als lediglich einer Kausalität der Vernunft selbst. Endlich schlossen wir unsere Kritik durch den Nachweis, dass Kants Lehre von der Freiheit, die wir als den einzig möglichen Weg zur befriedigenden Lösung dieses Problems anerkennen und bewundern, nicht an einen Willen gebunden sei, der als praktische Vernunft definiert werde, sondern ihrem Wesen nach auch bei jeder anderen Fassung des Begriffs des Willens bestehen könne.

IV. Plato und Kant.

Um endlich diese Abhandlung ihrem Endziel zuzuführen, liegt uns noch ob, die Lehren der beiden Philosophen, welche wir behandelt haben, und die Kritik derselben einer Vergleichung zu unterziehen und nachzusehen, ob sich nicht gewisse Gemeinsamkeiten, sei es in der Wahrheit oder im Irrtum, aufweisen lassen. — Was nun zunächst das Problem der Willensfreiheit betrifft, so ist der Unterschied in der Deutlichkeit der Auffassung dieses Problems bei beiden Philosophen und der Vorzug des modernen Denkers vor dem antiken augenfällig. Bei der Behandlung der platonischen Lehre vermissten wir eine irgendwie scharfe Fassung dieses Problems und das deutliche Bewusstsein seiner ganzen Tragweite, um dagegen bei Kant dasselbe in seiner ganzen Schärfe aufgestellt und zugleich den einzig sichern Weg zu seiner Lösung aufgezeigt zu finden. Aber wenn wir dann bemerkten, dass jene Unklarheit bei Plato vielleicht nicht zum wenigsten daher rühre, dass er diese Welt der Einzeldinge mit ihrem ewigen Flusse allzusehr verachtete, um das darin geltende Gesetz der Naturnotwendigkeit in seiner ganzen Schärfe auffassen zu können, und dass er lieber in die Vernunftwelt der Ideen sich flüchte, welche für ihn allein wahres Sein hat, so erinnert uns dies doch lebhaft an die kantische Lehre vom *mundus intelligibilis.* Denn auch nach ihr ist ja die der Welt der Einzeldinge in Raum und Zeit zu Grunde liegende, intelligible oder metaphysische Welt nichts anderes als eine Welt der reinen Vernunft und ihrer Begriffe. Also die Vernunft ist bei beiden Philosophen gleichmässig dasjenige, welches den Menschen mit der übersinnlichen Welt verbindet. Hierbei findet dann freilich der grosse Unterschied statt, dass bei Plato noch einfach die Vernunft durch die dialektische Methode der Begriffsentwicklung, d. h. also einfach durch ihre logische Denkoperation jene Ideen und ihre Welt thatsächlich auch theoretisch erkennt oder „anschaut", während

bei Kant nur das praktische Vermögen der Vernunft jene übersinnliche Welt zwar voraussetzen lässt und zu ihr hinüberleitet, aber zu ihrer Erkenntnis in theoretischer Hinsicht, wie er zunächst wenigstens sehr lebhaft betont, nichts beiträgt. Dennoch aber ist die Ähnlichkeit der beiden Lehren in dieser Beziehung evident.

Überhaupt erscheint uns nunmehr als der beiden Männern gemeinsame Grundirrtum, — welchen nachgewiesen zu haben, wir schliesslich als das Resultat dieser ganzen Untersuchung bezeichnen möchten — eine allzugrosse Überschätzung der Kräfte der menschlichen Vernunft. Dieselbe besteht darin, dass nach der Ansicht der beiden Philosophen diese Vernunft nicht nur denkt und urteilt, nicht nur mit dieser ihrer Denkoperation dem Menschen gleichsam als indifferentes Werkzeug dient, indem sie ihm durch die verschiedenartigsten Verbindungen ihrer Begriffe, deren Inhalt sie am letzten Ende doch aus der Erfahrung nehmen muss, die mannigfaltigsten Objekte als Beweggründe für sein Handeln vorführt; sondern dass sie die zum Entschluss treibende Kraft ebenfalls in sich enthält, das handelnde Prinzip selbst ist, so sehr, dass auch einmal alle jene empirischen Beweggründe fortfallen und die Vernunft allein mit ihren reinen Begriffen oder Ideen Handlungen hervorrufen d. h. praktisch werden könne. Bei Plato ist diese Täuschung sogleich völlig evident: Bei ihm wird ja noch jeder Allgemeinbegriff sofort zur Idee, ohne dass er sich bewusst bleibt, dass diese Idee ihren Inhalt lediglich aus der von ihm so sehr verachteten Welt der Erfahrung schöpfen kann. Es ist also natürlich, dass er, sobald der Mensch sich in seinem Handeln nur einmal über die gemeinste Sinnlichkeit erhebt und nach irgend welchen begrifflichen Ueberlegungen sein Thun einrichtet, auch sofort die Vernunft als das eigentlich Ausschlaggebende, das Handelnde betrachtet. Er macht deshalb, wie wir sahen, mit ziemlicher Deutlichkeit den grösseren oder geringeren moralischen Wert eines Menschen abhängig von der grösseren oder geringeren Ausbildung seiner Vernunft im begrifflichen Entwickeln der Ideen. Nicht ganz so einfach liegt die Sache nun freilich bei Kant. Er selbst hatte ja in der „Kritik der reinen Vernunft“ nachgewiesen, dass die Vernunft ausser einigen ganz formalen Begriffen nichts Apriorisches in sich enthalte, und dass sie den Inhalt ihrer Ideen, und wenn dieselben in noch so übersinnliche Fernen schweifen, am letzten Ende doch aus der Erfahrung schöpfe. Aus seiner Lehre von den hypothetischen Impera und tivender dabei obwaltenden Heteronomie des Willens erkennen wir ferner, wie wir

dies oben des Näheren ausgeführt haben, dass er wohl sah, wie die Vernunft mit ihrer Denkthätigkeit in den meisten Fällen beim Handeln nicht das eigentlich Ausschlaggebende sei. Wollte er nun trotzdem die Moralität völlig in der Vernunft begründen, so musste er dieser wenigstens die Fähigkeit wahren, ganz aus ihrem eigenen apriorischen Besitze heraus bestimmend für das Handeln des Menschen wirken zu können. Die Vernunft besitzt aber nichts *a priori* als rein formale Begriffe. Also mnsste in der Vernunft ein rein formales Gesetz aus reinen Begriffen *a priori* bestehend gefunden werden. Dies fand aber Kant in dem Sittengesetz, das er in der oben angeführten Weise formuliert, welchem aber, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, nur eine Hauptsache mangelt, nämlich die reine Apriorität und Formalität. — Bei Plato ergab sich nun aus dieser Überschätzung der Vernunft für seine Moralphilosophie sofort ein andrer schwerwiegender Vorwurf: nämlich die Unanwendbarkeit seiner moralischen Prinzipien auf das gewöhnliche Leben. Jene Erkenntnis der Ideen auf dialektischem Wege, welche nach Plato zur wirklichen vollendeten Moralität erforderlich ist, ist ja doch eigentlich nur einer hohen, speziell philosophisch gebildeten Intelligenz möglich; es war also die einfache Konsequenz der platonischen Lehre, dass der Einfältige und Ungebildete im Allgemeinen unmoralischer sei als der Intelligente und Gebildete. Sehen wir nun zu, ob nicht ein ähnlicher Vorwurf der kantischen Moralbegründung gemacht werden kann. Freilich Kant selbst will dies keineswegs Wort haben. Er sagt ausdrücklich, dass die Denkoperation der Vernunft, welche über den Wert einer Handlung entscheide, notwendiger Weise so einfach sein müsse, dass auch der gemeinste Menschenverstand sie ohne weiteres machen könne, und er hält eben die Forderung seines Sittengesetzes für so einfach, dass auch der ungebildetste, gewöhnlichste Verstand die Erfüllung oder Nichterfüllung derselben sofort als Maassstab für die Beurteilung seiner Handlungen anlege. Aber ist denn dies auch wirklich so ohne weiteres der Fall? Oder ist es vielleicht nur eine von Kant nicht hinreichend erwiesene Behauptung? Das Sittengesetz lautet: „Handle so, dass du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Naturgesetz werde“, d. h. Allgemeingültigkeit habe. Aber ist es denn wirklich so leicht zu erkennen, ob eine Maxime Allgemeingültigkeit haben könne oder nicht? Gewiss gehört doch schon eine recht bedeutende Vernunftthätigkeit dazu, um sich die Folgen zu vergegenwärtigen, welche entstehen würden, wenn Alle nach dieser

Maxime handelten, und ob man wohl das Dasein in einer solchen Welt wollen könne oder nicht. Es sind dies doch wahrlich Denkoperationen, die der gemeine Verstand nicht so ohne weiteres machen kann, sicherlich wenigstens nicht macht.

Deshalb müssen wir, wie vorher bei Plato auch Kant gegenüber den Vorwurf aufrecht erhalten, dass das von ihm aufgestellte moralische Prinzip für das wahrhaft moralische Handeln eine für den gewöhnlichen Verstand allzu subtile Gedankenoperation erfordert, und dass dasselbe sich schon dadurch als ungeeignet für eine nähere Begründung der Moral erweist.

So meinen wir denn getrost die Behauptung verfechten zu können, dass beide Philosophen, von einem gleichen Grundirrtum ausgehend, auch in ihren Resultaten zu ähnlichen Irrtümern gelangen. Sollte es uns durch vorstehende Abhandlung gelungen sein, dies, wie es unsere Absicht war, zu erweisen, so hat dieselbe ihren Zweck erfüllt.

Vita.

Ich, FRANZ ROBERT BEYRICH, bin geboren den 27. Dezember 1860 zu Beelitz in der Provinz Brandenburg, als Sohn des Königlichen Kreisrichters ADOLF BEYRICH daselbst. Ich besuchte das Gymnasium zu Brandenburg a./H. und verliess dasselbe zu Ostern 1879 mit dem Zeugnis der Reife. Hierauf studierte ich von Ostern 1879 bis Ostern 1881 zu Berlin Philosophie, Geschichte und Philologie, und zwar hörte ich hier besonders die Professoren ZELLER, KIRCHHOFF, V. TREITSCHKE, DROYSEN und NITZSCH. Von Ostern 1881 bis Ostern 1882 setzte ich meine Studien in Göttingen fort, wo ich vornehmlich die Vorlesungen der Professoren BAUMANN, G. E. MÜLLER, VOLQUARDSEN, WEILAND, KLUCKHOHN und SAUPPE besuchte. Nachdem ich im Juli 1884 das Examen *pro facultate docendi* abgelegt hatte, widmete ich mich dem öffentlichen Schuldienst, welchem ich der Reihe nach in den Städten Hildesheim, Ratzeburg, Kattowitz und Görlitz oblag. —



